

SETHINA WATSON

A HISTORIA DOS HOSPITAIS NA IDADE MÉDIA

**Bem-estar, lei e cristianismo
na Europa Ocidental, 400–1320**

Tradução Josué Fernandes



Historia dos Hospitais na Idade Média

Bem-estar, lei e cristianismo na Europa Ocidental, 400-1320

WATSON

Fernandes

SETHINA

Tradução Josué

Título original: On Hospitals
2020

Ano:
Publicação: Oxford

University Press



Projeto PROHISTORIA

Índice

[Página da série](#)

[Folha de rosto](#)

[Página de direitos autorais](#)

[Página de dedicação](#)

[Reconhecimentos](#)

[Conteúdo](#)

[Lista de figuras e tabela](#)

[Figuras](#)

[Abreviações](#)

[Parte I: Direito Canônico e a Revolução na Caridade \(1150–1250\)](#)

[1. Introdução: As Ovelhas e as Cabras](#)

[Uma confusão de hospitais](#)

[Sobre Direito Canônico \(uma questão europeia\)](#)

[Abordagem e Estrutura](#)

[2. Reading around the Edges: Welfare Houses and the General Councils, 1139–1274](#)

[Dando forma à ausência no direito canônico \(c.1150-c.1260\)](#)

[Os conselhos gerais: escavando o que foi escondido](#)

[Parte II: Um modelo ocidental \(400–900\)](#)

[3. A Questão de Francia \(400-816\)](#)

[Abordagens para Leste e Oeste](#)

[Dois Conselhos, Duas Perseguições](#)

[4. Lombardia carolíngia \(780-860\)](#)

[Novos horizontes, novos assuntos](#)

[Regulando o Xenodochia](#)

[Interesse público e vontade privada](#)

[5. O Direito Romano e a Tradição Ocidental](#)

[Abade Ansegis e Epítome de Julian \(826/7\)](#)

[Leste e Oeste: Caminhos Divergentes](#)

[Oriente e Ocidente: uma nova história](#)

[6. Reivindicações e inovações carolíngias](#)

[Potestados: Custódia e Supervisão](#)

[Lombardia e Roma](#)

[Francia Ocidental](#)

[Parte III: Perseguindo as Terras Fronteiriças \(1100–1320\)](#)

[7. Canonistas e comentadores nas bordas do direito canônico \(1100–1260\)](#)

[Antes e depois de Gratian](#)

[Ad Petitionem e coleções de decreto antecipado](#)

[Bernardo de Pavia e seu legado](#)

[8. Robert de Courson e os Reformadores do Norte](#)

[Courson e o decreto do Hospital](#)

[O lançamento da legação de Courson](#)

[Uma nova visão para hospitais, de Brabant a Reims](#)

[9. O Conselho de Vienne \(1311/2\) e os hospitais medievais tardios](#)

[O Conselho e o contingente de Quia \(1317\)](#)

[Continuidade e Mudança](#)

[Conclusão](#)

[Apêndice A: Ad Petitionem: Um Decretal Perdido de Alexandre III](#)

[Apêndice B: Decreto do Hospital de Robert de Courson \(1213\)](#)

[Bibliografia](#)

[Índice](#)

Reconhecimentos

Sou grato a muitas pessoas que apoiaram o projeto e seu autor ao longo dos anos. Este estudo foi uma espécie de desvio, de um projeto mais longo em hospitais ingleses, e é possível que só pudesse ter sido escrito em York. Os alunos e a cultura do co-ensino no Centro de Estudos Medievais, e especialmente os colegas de Literatura, História da Arte e Arqueologia, ensinaram a este historiador muito sobre ler e olhar e sobre o lugar. Colegas medievalistas no departamento de história, Pete Biller, Katy Cubitt, Mary Garrison, Jeremy Goldberg, Guy Halsall, Tom Johnson, Harry Munt, Mark Ormrod, Sarah Rees Jones, Lucy Sackville, Craig Taylor e Pragma Vohra, têm cada um em algum momento (ou muitos) oferecido apoio, conselho e apenas a referência certa. As conversas com alunos de doutorado mantinham as ideias borbulhando em meio a termos ocupados. O departamento de história tem oferecido apoio consistente, em muitas formas, e o Concurso de Aniversário da Universidade em 2008/9 proporcionou um tempo precioso para esboçar as primeiras perguntas. Sem Pete Biller, Elizabeth Tyler, Mark Jenner e Simon Ditchfield, amigos e colegas com quem aprendi tanto, este teria sido um livro muito diferente - e muito mais pobre.

Muitos anos atrás, Ian Forrest e eu começamos uma conversa que continua até hoje e que se tornou a semente da Igreja Social. A ele, e a muitas pessoas da Social Church, devo um agradecimento particular. Entre eles, Frances Andrews, Lucy Donkin, Emilia Jamrozak, Sarah Hamilton, Nick Karn, Rob Lutton, Tom Pickles, Theo Riches, Catherine Rider, Rebecca Rist e Simon Yarrow ofereceram encorajamento, sugestões e perguntas estimulantes durante o curso deste projeto. Judy Frost me fez pensar mais (e melhor) sobre os mosteiros e me manteve ativo nos trechos difíceis. Jocelyn Wogan-Browne e Howard Robinson forneceram um lugar para pensar e inspiração, quando eu mais precisava; sem eles, este livro não poderia ter sido escrito.

Este foi um livro que surgiu por si mesmo. Isso puxou o autor, um tanto com medo, mas mais fundamentalmente maravilhado. Em muitos pontos, eu teria tropeçado se não fosse pela expertise, conselho e incentivo de muitos estudiosos. Não haveria livro sem Pete Biller e Kathleen Cushing, que leram uma versão inicial quando as ideias eram apenas um (longo) artigo. Em estágios posteriores, outros reservaram um tempo para ler os capítulos, ou partes de capítulos, oferecendo uma visão especializada e conselhos generosos: Peter Clarke ([Capítulo 7](#)), Jinty Nelson ([Capítulos 4 e 6](#)); Eric Knibbs (no Pseudo-Isidoro), Ian Forrest (Introdução) e Mayke De Jong, cujos comentários sobre toda a Parte [II](#) ajudaram um recém-chegado ao início da Idade Média a encontrar o foco. O caso para o conselho de Reims de Courson foi apresentado pela primeira vez na Conferência Latocentenária de IV Octocentenário em Roma em 2015, e sou grato a Pascal Montaubin, Brenda Bolton, Adam Davis e Danica Summerlin pela discussão em seu rastro. Annette Kehnel e Herwig Weigl responderam generosamente às perguntas. Maureen Jurkowski ajudou de muitas maneiras colegiais com multitarefa. Henrietta Leyser leu todo o manuscrito e ofereceu um conselho caracteristicamente sábio. Os erros que permanecem são meus.

Um agradecimento particular aos leitores da OUP (Adam Davis, Peregrine Horden e um terceiro leitor anônimo, que me ajudou a pensar melhor sobre o direito). Seus conselhos rigorosos, perspicazes e generosos ajudaram a reformular o livro e seus principais argumentos. John Arnold ofereceu bons conselhos em todos os pontos do processo; ele e os outros editores da série e, na OUP, Stephanie Ireland e Cathryn Steele, foram uma equipe editorial maravilhosa. Eric Wolever, Hollie Morgan, Tom Powles e Lauren Stokeld ajudaram na verificação das referências e Laura Napram com o índice. O produto final teria sido muito menos claro sem os olhos críticos de Tim Ayers, Joseph Spooner ([capítulos 1-6](#)) e Elizabeth Tyler ([capítulos 7-9](#)), os melhores leitores.

Outros me ajudaram ao longo do caminho. Aos meus professores - Susan Sharpling, Phil Niles, Benedicta Ward, Benjamin Thompson, Sally Mapstone e Lesley Smith - tenho uma dívida especial. A colegialidade e o aprendizado de Lesley Abrams, Martin Conway, Lyndal Roper e Simon Skinner na faculdade Balliol continuam a me inspirar. Os amigos tornaram o fardo mais leve e a vida muito mais brilhante. Eles incluem Elisabeth e Al Dutton, Anna Gedrich, Torrey Clark, Jeff Feldstein e Beth Tieman, Heather Hilleren, Nat e Charles

Blundell, Kai Esbensen, Eric Hall, Eric Resler, Emma Cavell, Katy Beebe, Giles Gasper, Richard Dobson, e Diana Robbins. Minha família trilhou esse caminho comigo por muitos anos para contar. À família Ayers, a Hannah e Mike, Boyd e Lincoln e a Martha: obrigado. Finalmente, existem duas pessoas sem as quais este livro não poderia ter sido escrito. Henrietta Leyser orientou meu doutorado (um tipo de projeto muito diferente), há tantos anos. Foram as lições que aprendi com ela então, e o modelo de sua bolsa de estudos, que me ajudaram a traçar caminhos quando as coisas pareciam mais assustadoras. Tim Ayers ficou ao meu lado a cada passo do caminho, incentivando, aconselhando e apoiando-me. Sem ele, o projeto teria naufragado antes de chegar ao século IX. É dedicado aos meus pais, John e Marigold Watson, com gratidão e amor.

Conteúdo

Lista de figuras e tabela

Abreviações

PARTE I: DIREITO CANÔNICO E A REVOLUÇÃO NA CARIDADE (1150–1250)

1

Introdução: as ovelhas e as cabras

2

Reading around the Edges: Welfare Houses and the General Councils, 1139–1274

PARTE II: UM MODELO OCIDENTAL (400–900)

3 -

A Questão de Francia (400-816)

4 -

Lombardia carolíngia (780-860)

5

Direito Romano e Tradição Ocidental

6

Reivindicações e inovações carolíngias

PARTE III: PERSEGUINDO AS TERRAS FRONTEIRIÇAS (1100–1320)

7

Canonistas e comentadores nas bordas do direito canônico (1100–1260)

8

Robert de Courson e os Reformadores do Norte

9

O Conselho de Vienne (1311/2) e os hospitais medievais tardios

Conclusão

Apêndice A: *Ad Petitionem* : Um Decretal Perdido de Alexandre III

Apêndice B: Decreto do Hospital de Robert de Courson (1213)

Bibliografia

Lista de figuras e tabela

5.1.

Inscrição em mármore na igreja de Santa Maria Nuova em Viterbo, c. 1084

A.1.

Stemma para o decretal perdido, *Ad petitionem* (O)

6.1.

Técnicas utilizadas em argumentos para punir violadores de propriedade da igreja

Abreviações

[Alex III](#) PD Clarke e AJ Duggan, editores, *Papa Alexandre III (1159–1181): The Art of Survival* (Aldershot, 2010)

[Ann. reg. Franc.](#) *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829*, ed. F. Kurze, MGH SS rer. Germe. VI (Hanover, 1895)

[ASBHH](#) *Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux*

[Ben. regra regra](#) beneditina, citada em *A Regra de São Benedito*, ed. e tr. BL Venarde (Cambridge, MA, 2011)

[BL](#)

Londres, British Library

[BMCL](#)

Boletim de Direito Canônico Medieval ns

[BnF](#)

Paris, Bibliothèque nationale de France

[Boshof, 'Armenfürsorge'](#) E. Boshof, 'Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum', *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 71: 2 (1984), 153–74

[Brodman, CRME](#) JW Brodman, *Charity and Religion in Medieval Europe* (Washington, DC, 2009)

[C&S](#)

Concílio e Sinodos: com outros documentos relativos à Igreja Inglesa I: AD 871–1204, ed. D. Whitelock, M. Brett e CNL Brooke, 2 vols (Oxford, 1981) II: AD 1205–1313, ed. FM Powicke e CR Cheney, 2 vols (Oxford, 1964)

[Caron, 'pia fundatio'](#) PG Caron, 'L'evoluzione dalla quarta pauperum alla pia fundatio a scopo ospedaliero', *Il Diritto Ecclesiastico* 73 (1962), 137–59

[COGD](#)

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, ed. G. Alberigo, A. Melloni, et al., Corpus Christianorum, 2 vols (Turnhout, 2006–13) I: *Os Concílios Ecumênicos: De Nicéia I a Nicéia II (325 - 787)* II: *Os Conselhos Gerais da Cristandade Latina: De Constantinopla IV a Pavia-Siena (869 - 1424)*

[CCCM](#)

Corpus Christianorum Continuatio Medievals

[CEEMA](#) L. Kéry, *Coleções canônicas da Idade Média (ca. 400–1140): Um Guia Bibliográfico para os Manuscritos e Literatura* (Washington, DC, 2013)

[CCRL](#)

D. Johnston, ed., *The Cambridge Companion to Roman Law* (Cambridge, 2015)

[CCSL 148, 148A](#) Corpus Christianorum Series Latina: 148: *Concilia Galliae A.314 - A.506*, ed. C. Munier (Turnholt, 1963) 148A: *Concilia Galliae A.511 - A.695*, ed. Charles De Clercq (Turnhout, 1963)

[CDL I, II](#) *Codice diplomatico longobardo*, I e II, ed. L. Schiaparelli, Fonti per la Storia d'Italia 62–3 (Roma, 1929–33)

[CH. Herdeiro](#) P. Godman e R. Collins, eds, *herdeiro de Carlos Magno: Novas Perspectivas sobre o Reino de Luís, o Piedoso (814 -840)* (Oxford, 1990)

[Chron. Maj.](#) Matthew Paris, *Chronica Majora*, ed. HR Luard, 7 vols (Londres, 1872–83)

[CICMA](#) CM Radding e A. Ciaralli, *O Corpus Iuris Civilis na Idade Média: Manuscritos e Transmissão do Século VI ao Renascimento Jurídico* (Leiden, 2007)

[Bacalhau.](#)

Codex Iustinianus, ed. P. Krüger, 13ª ed., Corpus Iuris Civilis II (Berlim, 1963)

[1–5](#) Compilações 1, 2, 3, 4, 5, conforme examinado em *QCA*

[CPR](#)

Calendar of Patent Rolls of Henry III, ed. HC Maxwell Lyte, 6 vols (Londres, 1901–1913)

[CS](#)

Die Canones - sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia, ed. E. Friedberg (Leipzig, 1897; repr. Graz, 1958)

[C.Th.](#) Codex Theodosianus, usando a edição *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum relevantes*, ed. T. Mommsen e PM Meyer, I (Berlim, 1905)

[DEZ](#)

Decretos dos Concílios Ecumênicos, ed. NP Tanner, II (Washington, DC, 1990)

[De Spiegeler, Liège](#) P. De Spiegeler, *Les hôpitaux et l'assistance à Liège (X^e –XV^e siècles): Aspects institutionnels et sociaux* (Paris, 1987)

[Dickson, 'Courson'](#) M. e C. Dickson, 'Le cardinal Robert de Courson: Sa vie', *Arquivos: D'Histoire Doctrinale et Littéraire du*

Moyen Age 9 (1934), 53-142

[EHP](#)

M. Mollat, ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age – XVIe siècle)*, 2 vols (Paris, 1974)

[EHR](#)

Revisão Histórica Inglesa

[EME](#)

Europa medieval

[Europ. Spitalwesen](#) M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, eds, *Europäisches Spitalwesen: Institutionelle Fürsorge im Mittelalter und Früher Neuzeit / Hospitais e Cuidados Institucionais na Europa Medieval e Moderna*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtser (Viena, 2008)

[Fondations](#) J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999)

[Frank, 'Hospitalreformen'](#) T. Frank, 'Spätmittelalterliche Hospitalreformen und Kanonistik', *Reti Medievali Rivista* 11 (2010), 1-40

[Gesta Aldrici](#) 'Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi', em *Geschichte des Bistums Le Mans von der Spätantike bis zur Karolingerzeit: Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium und Gesta Aldrici*, ed. M. Weidemann, I (Mainz, 2000)

[Gratian](#) *Decretum magistri Gratiani*, ed. E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici I (Leipzig, 1879)

[Greg. Epp.](#) Gregorii I papae Registrum epistolarum, ed. P. Ewald e L. Hartmann, MGH Epp. I – II (Berlim, 1887–91); tr. JRC Martyn, *The Letters of Gregory the Great*, 3 vols (Toronto, 2004)

[Hartmann, Synoden](#) W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Konziliengeschichte A: Darstellungen (Paderborn, 1989)

[HDC](#)

J. Imbert, *Les hopitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l'Hôtel-Dieu de Paris en 1505)*, L'Eglise et l'Etat au Moyen Age 8 (Paris, 1947)

[HHF](#)

J. Imbert, ed., *Histoire des hôpitaux en France* (Toulouse, 1982)

[HMCL](#)

W. Hartmann e K. Pennington, eds, *The History of Medieval Direito Canônico no período clássico, 1140 - 1234: A partir Graciano aos Decretos do Papa Gregório IX* (Washington, DC, 2008)

[HMMA](#)

P. Montaubin e J. Schwerdroffer, eds, *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: Espace et Environment* (Amiens, 2004)

[Itin. Fid.](#) R. Helmholz e R. Zimmermann, eds, *Itinera Fiducia: Trust and Treuhand in Historical Perspective*, Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 19 (Berlim, 1988)

[IE, JK, JL](#) *Regesta pontificum romanorum ab condicional ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. P. Jaffé, rev. S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner e P. Ewald, 2ª ed., 2 vols (Leipzig, 1885-88; repr. Graz, 1956)

[IEC](#)

Journal of Ecclesiastical History

[JMH](#)

Journal of Medieval History

[Kaiser, Epit. Iul.](#) W. Kaiser, *Die Epitome Iuliani: Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht*, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 175 (Frankfurt, 2004)

[Liber Pont.](#) *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis: Texte, introduction et commentaire*, 2 vols (Paris 1886-92)

[Mansi](#) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. GD Mansi, 31 vols (Veneza, 1758-98), repr. e cont. L. Petit e IB Martin, 60 vols (Paris, 1901–27)

[MGH](#)

Monumenta Germaniae Historica

[Cap. I, II, ns](#) I – II: *Capitularia. Legum Sectio II: Capitularia Regum Francorum*, ed. A. Boretius e V. Krause, 2 vols (Hannover, 1883-1897) ns: *Capitularia. Legum Sectio II (nova série) Collectio Capitularium Ansegisi / Die Kapitulariensammlung des Ansegis*, ed. Gerhard Schmitz (Hanover, 1996)

[Boné. episc. I – IV](#): *Capitula episcoporum*, ed. P. Brommer, R. Pokorny e M. Stratmann, 4 vols (Hannover, 1984–2005)

[Conc.](#) Concilia. Legum Sectio III I: *Concilia aevi Merovingici*, ed. F. Maassen (Hanover, 1893) II.i – ii: *Concilia aevi Karolini*, 2 vols, ed. A. Werminghoff (Hanover e Leipzig, 1896) III: *Concilia aevi Karolini 843–859*, ed. W. Hartmann (Hanover, 1984) IV: *Concilia aevi Karolini 860-874*, ed. W. Hartmann (Hanover, 1998)

[Epp. III – V](#): *Epistolae Merovingici et Karolini aevi* I – III, ed. E. Dümmler (Berlim, 1892-189)

[Leges IV](#): *Leges Langobardorum*, ed. GH Pertz (Hanover, 1868)

[SS](#)

Scriptores (no fólio), 39 vols (Hanover, 1826–2009)

[SS rer. Germe.](#) *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 81 vols (Hanover, 1871–2016)

[SS rer. Lang](#) *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI - IX*, ed. G. Waitz (Hanover, 1878)

[SS rer. Merov.](#) *Scriptores rerum Merovingicarum*, ed. B. Krusche e W. Levison, 7 vols (Hanover, 1885–1987)

[Mordek, Studien](#) H. Mordek, *Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung: Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen* (Frankfurt am Main, 2000)

[MPM](#)

JW Baldwin, *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vols (Princeton, 1970)

[MS Blankenburg](#) Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Blankenburg 130

[N.Marc.](#) *Novellae Marciani em Theodosiani libri xvi cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum relevantes*, ed. T. Mommsen e PM Meyer, II (Berlim, 1905), 179-96

[Novembro](#)

Novela de Justinian, citada em *Novellae*, ed. R. Schöll e W. Kroll, 6ª ed., Corpus Iuris Civilis III (Berlim, 1959)

[PL](#)

Patrologiae Cursus Completus, seu bibliotheca universalis omnium ss. Patrum doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum, Series Latina, ed. J. –P. Migne, 221 vols (Paris, 1844-64)

[PLEMA](#) D. Jasper e H. Fuhrmann, eds, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (Washington, DC, 2001)

[Potthast](#) A. Potthast, ed., *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 vols (Berlim, 1874–5)

[PPEMA](#) W. Davies e P. Fouracre, eds, *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 2010)

[QCA](#)

Quinque Compilationes Antiquae, ed. E. Friedberg (Leipzig, 1882; repr. Graz, 1956)

[Relig. Franks](#) R. Meens et al, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017)

[Schönfeld, 'Xenod'](#). Walther Schönfeld, 'Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter', *ZRG 43 Kan. Abt.* 12 (1922), 1-54

[Statuts](#) L. Le Grand, *Statuts d'hôtels-dieu et de léproseries: Recueil de textes du XIIIe au XIVe siècle* (Paris, 1901)

[TRHS](#)

Transações da Royal Historical Society

[VC](#)

Código Visigótico, citado em *Lex Visigothorum*, ed. K. Zeumer, MGH LL. nat. Germe. I (Hannover, 1902)

[X](#)

Liber extravagantium decretalium, ed. E. Freidberg, Corpus Iuris Canonici II (Leipzig, 1881)

[Madeira, Prop. Ch.](#) S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West* (Oxford, 2006)

[ZRG Kan. Abt.](#) *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)*

Todas as outras referências nas notas de rodapé são fornecidas, tanto quanto possível, de forma resumida. Os títulos completos são fornecidos na bibliografia.

PARTE I
DIREITO CANÔNICO E A REVOLUÇÃO NA CARIDADE
(1150-1250)

1

Introdução

As ovelhas e as cabras

Este é um livro sobre a igreja no mundo. Vislumbra a variedade confusa e determinada da *caritas* humana através dos olhos dos legisladores. Mais especificamente, ele explora os limites das reivindicações jurisdicionais da Igreja sobre as práticas cristãs, em uma arena de atividade que está dentro das preocupações dos religiosos, mas além da reivindicação do direito canônico. Aqui, os canonistas esbarraram nas energias criativas de homens e mulheres de todas as esferas da vida. E, aqui, a ambição dos legisladores era definida por seus limites. Ao longo de um milênio, a fronteira entre o que os legisladores podiam e não podiam fazer mudou ligeiramente, embora sempre tenha sido definida mais pelo que não poderia ser feito. Também demarcou uma fronteira legal que manteve certas características. Era um lugar onde a preocupação pastoral e a súplica humana não encontravam uma resposta certa e nenhum direito geral de ação na lei. E, sem autoridade canônica como guia, era um lugar de controvérsia e invenção. Aqui, ativistas, sonhadores e falsificadores jogaram, imaginando novas leis, muitas vezes fugazes. A divisão não era entre clérigos e leigos, pois embora os clérigos geralmente elaborassem as respostas, ambos os partidos se sentaram em ambos os lados, com os leigos pedindo regulamentação, especialmente sobre os clérigos, e papas e canonistas aconselhando cautela. Era um lugar onde os ideais iam além do que era legalmente possível ou, mais precisamente, permissível. Nosso tema são as casas de bem-estar: a variedade de estabelecimentos que atendiam aos necessitados e que eram conhecidos por vários nomes, muitas vezes sobrepostos, como *xenodochia*, hospitais, leprosaria, *maisons-dieu* e asilos. Junto com igrejas e mosteiros, as instituições de bem-estar surgiram como um dos três grandes tipos de fundações cristãs desde os primeiros séculos da igreja. Igrejas, mosteiros e fundações de bem-estar eram monumentos aos mais elevados ideais da igreja, bem como os lugares onde esses ideais eram vividos mais intensamente: onde o serviço cristão era realizado, caminhos para a salvação mapeados e obrigações sociais manifestadas. Na prática, as linhas entre os três eram confusas: os mosteiros tinham uma igreja, por exemplo, e um hospital podia ser anexado a um mosteiro ou servido por clérigos ou comunidades religiosas. Mas, na lei, os termos eram claros. As igrejas eram *ecclesiae* (ou, no início, *oratórios*), lugares consagrados para o culto; os mosteiros abrigavam monges e freiras e, portanto, eram definidos pelas comunidades (conventos) de religiosos, que haviam deixado o mundo definitivamente; e as instituições de bem-estar eram ... *xenodochia*.

Por quase um século, os historiadores adotaram um modelo particular de instituições de bem-estar no direito medieval. De acordo com este modelo, eles eram uma forma eclesiástica que pertencia em última instância à Igreja e, portanto, estava sob o direito canônico. As casas de bem-estar respondiam ao bispo e deveriam ser governadas de acordo com uma regra religiosa, à imitação dos mosteiros. O corpo da lei que os definiu foi o *Corpus iuris civilis*, promulgado pelo imperador Justiniano na década de 530 e observado pela igreja ocidental a partir de então. No século XIII, o direito canônico reconheceu dois tipos de hospitais: aqueles com capelas e assim regulamentados pelo bispo; e aqueles sem, e assim não. A lei em teoria pode não ser necessariamente observada na prática, mas estabeleceu o que os hospitais *deveriam* ser na cristandade ocidental.

Este estudo oferece a primeira investigação concertada de instituições de bem-estar no direito canônico (e outros) ao longo da Idade Média, do quarto ao décimo quarto século. Ele rejeita cada componente de nosso modelo de longa data. Ele oferece uma nova definição de hospitais na lei, de sua gênese legal no Ocidente e da relação entre o direito romano e canônico na formação de hospitais e, portanto, em última análise, os fundamentos de instituições de caridade, instituições de bem-estar social e fundos de caridade. No entanto, a definição é apenas parte de um quadro maior e um problema mais interessante. Pois, para compreender o lugar dos hospitais na igreja, devemos olhar de forma diferente para a própria lei, para a atividade dos legisladores e para as relações entre o mandato legal da igreja e a prática cristã. Aqui encontramos uma nova história de hospitais e da centralidade

do bem-estar no cristianismo ocidental.

Uma confusão de hospitais

O termo 'hospital' refere-se a uma variedade estonteante de instituições de caridade.¹ Eles surgiram no Império Oriental em meados do século IV, nas primeiras décadas do cristianismo romano (e depois que Constantino mudou a capital do império para o leste, para Constantinopla / Bizâncio). Na verdade, essas instalações foram uma resposta ao desafio colocado pela conversão de um estado ao cristianismo: como uma religião que exige que seus adeptos rejeitem as moedas do mundo pode ser uma religião de império? Como o trabalho de Peter Brown revelou, a riqueza e a pobreza estavam no centro do problema e eram fundamentais para sua resposta. Um chamado para abraçar os mais necessitados e abjetos da sociedade soou. Esse dever de cuidado ajudou a dar sentido às estruturas hierárquicas da sociedade e, principalmente, às obrigações inerentes à riqueza e à liderança.² Em resposta, desenvolveu-se uma série de instituições, dedicadas ao bem-estar dos desesperados e impotentes em Bizâncio e suas províncias. Eles tinham uma tipologia clara, atendendo a diferentes categorias de necessitados: enjeitados (*brefotrofia*), órfãos (*orfanotrofia*), pobres (*ptocotrofia*), doentes (*nosocomia*), viajantes (*xenodochia*) e idosos (*gerontocomia*). Codificado na legislação do imperador bizantino Justiniano, cada instituição foi um monumento aos valores (compartilhados) da comunidade cristã e ao sacrifício (pessoal) daqueles que deram de sua riqueza para criá-los e de si mesmos para ministrar lá.

A imagem que surgiu no Ocidente foi muito diferente. As primeiras instalações de bem-estar chegaram na década de 390, firmemente no modelo grego. Eles são conhecidos pelas cartas de Jerônimo, que celebrou os fundadores ricos que se renderam (e seus bens materiais) para servir aos pobres: Pammachius e sua esposa, Paulina, que estabeleceu um *xenodochium* no porto na foz do Tibre para forneça descanso para os viajantes que embarcam, e Fabíola, uma rica viúva romana e "a primeira pessoa a estabelecer um *nosokomeion* , no qual ela se reuniria e cuidaria daqueles infelizes das ruas, devastados pela doença e pela fome".³ No entanto, o bem-estar no Ocidente não se desenvolveria segundo as linhas gregas. A tipologia formal das instituições bizantinas não criou raízes; o que surgiu, em vez disso, foi uma coleção de lugares mais diversa, menor e mais caótica.⁴ Eram genericamente conhecidos como *xenodochia* , termo que sempre seria preferido no direito canônico, embora tenha sido substituído gradativamente na prática por *hospitales* . A partir do século VIII, uma variedade sinuosa de termos - entre eles, *xenodochium*, *hospitale*, *domus*, *habitaculum*, *mensa* e *ptochium* - referia-se a uma ampla gama de instalações destinadas ao bem-estar humano. Eles foram estabelecidos perto de cidades ou igrejas, nas principais rotas e passagens alpinas. Eles alimentavam os pobres, os peregrinos abrigados ou os doentes, as viúvas acomodadas, os órfãos e os pobres idosos ou os fracos, cegos ou coxos e em várias combinações. Em Francia, uma ordem religiosa irlandesa administrava a *hospitalia Scottorum* para servir os peregrinos a Roma; cânones e cânones estabeleceram *hospitalia* e *receptacula* sob a regra de Aachen (816); e os bispos podem manter duas *hospitalia* , uma para indigentes, outra para nobres. Sabemos mais sobre as instalações anexadas a uma igreja, porque deles são os arquivos que resistiram melhor nos próximos mil anos. Mas em todos os lugares os leigos estavam montando essas instalações, às vezes confiando-as a clérigos ou mosteiros locais, às vezes (e com mais frequência do que podemos ver agora) a seus próprios herdeiros.

A grande era da fundação de hospitais no Ocidente foi os séculos XII e XIII. Um boom sem precedentes, uma 'eflorescência' de fundações entre c .1150 e c .1250 é célebre pelos historiadores como uma 'Revolução da Caridade'.⁵ Tudo começou no século XI com leprosários e albergues para peregrinos, depois hospitais, *hôtels-dieu* e *domus dei* para servir aos desamparados e doentes, pobres, idosos ou inválidos. No século XII, os hospitais também inspiraram novas ordens religiosas. As ordens internacionais, dedicadas a servir peregrinos nas fronteiras da expansão cristã, rapidamente também se tornaram ordens militares, principalmente os Cavaleiros de São João de Jerusalém (os Hospitalários), os

Cavaleiros Teutônicos e a Ordem de Santiago.⁶ Congregações menores de religiosos administravam redes locais de hospitais, geralmente nas passagens nas montanhas e nas rotas de peregrinação para Roma, Jerusalém e Santiago de Compostela; eles incluíam as ordens de Roncevaux, São Tiago de Altopascio, o Espírito Santo de Santa Saxia, com seu grande hospital em Roma, bem como o de Santo Antônio de Vienne, dedicado aos doentes de ergotismo.⁷ Os trinitários, ordem hospitaleira dedicada ao resgate de cativos, reforçam a amplitude do termo 'hospital' na Idade Média: como lugares dedicados ao serviço caritativo, amplamente concebidos em termos cristãos.⁸

Enquanto isso, fora das ordens religiosas, e nas cidades e nas estradas por toda a Europa, as instituições de caridade locais prosperaram e em números ainda maiores. Cada um era uma fundação única, com um encargo de caridade específico e com arranjos específicos pelos quais era supervisionado. A escala do fenômeno era vasta, com leprosários sozinhos chegando aos milhares em toda a Europa;⁹ capítulos catedral e bispos supervisionou as suas próprias instalações para os pobres, peregrino e doentes, assim como reis, aristocratas, cidades e abadias. Por volta do século XIII, havia também casas para cegos, fracos, padres idosos ou cegos, jovens estudiosos e convertidos judeus, e logo *maisons-dieu* e casas de caridade para os pobres "nobres". Eles podiam ser minúsculas habitações para dois ou três ou, no final do século XIII, instituições complexas para centenas.¹⁰ Muitos hospitais acomodavam treze homens ou mulheres necessitados, um número apostólico que representava Cristo e seus apóstolos. Alguns eram dirigidos por religiosos, outros por clérigos ou irmãos leigos, por um padre ou administrador leigo, até mesmo por casais.¹¹ Toda a gama da sociedade endinheirada foi representada como fundadores e supervisores, criando casas reais, baroniais, episcopais, capitulares, monásticas, cívicas, senhoriais, burguesas e clericais.¹² Se esse relato parece desconcertante em sua variedade, essa é, em essência, a questão. Pois o que caracterizou o bem-estar no Ocidente foi a persistência de sua variedade e a inovação constante de novos tipos, novos formatos e novos propósitos. Na verdade, o fenômeno carece de qualquer tipologia formal, e mesmo de terminologia: não há um termo básico para eles como um grupo, embora os canonistas usassem 'xenodochia'. Um problema de linguagem persiste até hoje. O termo 'hospital', de *hospes* que significa hóspede, nunca foi fixado (ou mesmo limitado) ao que originalmente descreveu: ou seja, um albergue para receber viajantes. O termo 'hospital' pode causar confusão hoje porque foi apropriado pela medicina moderna e faz lembrar um complexo médico-industrial. Esse não era seu significado medieval, embora o cuidado corporal, espiritual e emocional fosse fundamental para muitos desses lugares, e mesmo o cuidado médico para uma pequena elite. Mas "hospital" também era um termo problemático para legisladores medievais, por causa de seus significados em constante evolução. Sob o direito canônico, as novas ordens religiosas de hospitaleiros confundiam a questão, uma vez que não eram "hospitais" (*xenodochia*) na lei, mas congregações ou capítulos de *regulares*; isto é, religiosos regulares. A lei canônica se apegou ao "xenodochium" para distinguir os estabelecimentos de bem-estar local dos *regulares*, em parte porque o termo antiquado podia ser fixado na lei. Enquanto isso, o termo 'hospital' vagava livremente pelo mundo. Podia ser usado como um rótulo genérico para casas de bem-estar, mas também era uma subcategoria de casas específica, embora em constante evolução, para peregrinos e viajantes e, em breve, para os pobres e, em seguida, para os pobres doentes. A coorte de fundações de previdência foi reunida por contemporâneos sob os rótulos frequentemente intercambiáveis de 'hospitais' ou 'xenodochia', prática adotada neste estudo.

Com o surgimento da história social, o estudo dos hospitais viu sua própria *eflorescência*. Um campo vibrante, com foco na idade média posterior, reúne historiadores urbanos, religiosos, médicos, sociais e culturais, historiadores da arte e arqueólogos.¹³ Ao contrário dos mosteiros, os hospitais raramente produzem crônicas ou hagiografias e, por isso, devem ser abordados por meio de pequenos documentos administrativos, em arquivos densos ou dispersos.¹⁴ Como resultado, os principais estudos são profundamente arquivísticos, concentrando-se em uma casa ou região e, muitas vezes, em uma cidade com um hospital (e seu grande arquivo) em seu centro.¹⁵ São estudos locais, e esse é o ponto. Eles nos levam aos desafios do cotidiano, do desenvolvimento urbano e da administração

local, especialmente c. 1250– c. 1450, quando o percurso documental é mais revelador. Os estudos neste período exploram as atividades dos benfeitores e autoridades provinciais, bem como as rotinas dentro das casas, para explorar a caridade e a natureza do cuidado, e para lançar luz sobre devoção, política social e governo em ação. Uma atração especial para os historiadores é o vislumbre que os hospitais oferecem de experiências humanas que muitas vezes ficam ocultas do registro: de encontros com os pobres, os incapacitados e os marginalizados, isto é, com os mais vulneráveis da sociedade. As próprias casas emergem como instituições indiscutivelmente locais, enraizadas em seu ambiente imediato, na interseção de fé e política, ideais e prática. Cada casa ou cidade tem seu próprio cache de material documental - cartas, estatutos, regras e contas - e isso é distinto em sua variedade. A partir desse material, cada casa tem sua própria história para contar, principalmente da maneira como percorreu seu próprio caminho entre o cuidado material e a devoção espiritual, bem como entre o leigo e o clerical. No entanto, à medida que nossa imagem de bem-estar se torna cada vez mais rica e diversa, fica mais difícil recuar e dizer o que eram e o que não eram 'hospitais'.¹⁶ Podemos reconhecer sua enorme variedade, mas nem tanto o que os une.

Se for acordado que os hospitais, incluindo leprosários, eram por definição eclesiásticos; concorda-se também que este modelo não foi observado no terreno.¹⁷ É claro que havia hospitais puramente eclesiásticos, sob uma regra e responsáveis perante o bispo ou seu agente, mas muitos, mesmo a maioria, não se encaixavam nessa estrutura. Mesmo as casas de leprosos, potencialmente a mais "eclesiástica" das formas, podem não atrair a atenção das autoridades clericais.¹⁸ A questão da regulamentação é talvez a mais confusa. As novas ordens militares e hospitalares adotaram regras aprovadas pelo papa, mas a maioria das casas de bem-estar estava fora dessas ordens formais. A partir do século XIII, as autoridades locais passaram a ter um interesse crescente em regulamentar esses hospitais independentes, mas o que era feito, quando e por quem não seguia um caminho definido. Como resultado, grandes hospitais, especialmente *hôtels-dieu* catedrais, podem receber estatutos episcopais ou capitulares, e estes podem incluir votos, rotinas devocionais e regulamentos comportamentais, mas mesmo esses textos são peculiarmente individuais, estabelecendo deveres, rotinas devocionais e administrativas, pessoal e governo específico para essa casa.¹⁹ Alguns receberam costumes breves de um zelador monástico, outros regulamentos ou estatutos de cidades ou patronos leigos.²⁰ Muitas casas eram simplesmente administradas de acordo com uma carta ou prática de longa data; as autoridades estavam mais preocupadas com o fato de uma casa simplesmente fazer o que foi estabelecida para fazer, de acordo com os termos de sua fundação.²¹ O que mais confunde é a gama de jurisdições sob as quais as casas podem sentar. Enquanto os bispos supervisionavam alguns, e catedrais, mosteiros ou ordens religiosas outros, muitos estavam nas mãos de leigos, fossem eles a Coroa, senhores locais, autoridades municipais ou corporações leigas ou confrarias. Muitas vezes eles não reconheciam qualquer autoridade supervisora do bispo que, por sua vez, não parecia interessado em fazer valer suas reivindicações sobre eles.²² O mais misterioso é que não havia uma divisão clara entre aqueles que estavam sob autoridade eclesiástica ou que estavam em mãos impostas. O primeiro pode ser difícil de categorizar como "religioso", o último não particularmente "secular".²³ Jurisdições eram mutáveis, os regulamentos iam e vinham. As casas de bem-estar parecem ter vivido de acordo com suas próprias regras. Simplesmente não sabemos por que ou mesmo o que eram.

Desde 1947, é rotina constatar, com alguma resignação, o abismo entre a teoria e a prática. Como Nicholas Orme e Margaret Webster observaram, "a doutrina de que os hospitais pertenciam à esfera eclesiástica muitas vezes significava menos do que uma prática que ditava exatamente o oposto".²⁴ O fracasso dos hospitais em se submeter à jurisdição eclesiástica é atribuído aos clérigos medievais: os bispos eram frouxos ou indiferentes, incapazes de exercer suas responsabilidades legais;²⁵ e os canonistas, enterrados em seus livros, produziram uma legislação débil e mal adaptada ao mundo em que viviam os bispos.²⁶ O modelo jurídico, como os historiadores o definiram, é agora considerado puramente teórico, o problema de aceitação e aplicação. Portanto, o próprio modelo foi simplesmente deixado de lado.

Isso teve consequências decisivas para o estudo do bem-estar na idade média. Em primeiro lugar, deixa sua condição de fundações eclesiásticas sem solução. Os estudos observam, repetidamente, a posição peculiar das casas de bem-estar "entre a igreja e o mundo", duas placas tectônicas entre as quais os hospitais ficavam, estranhamente e aparentemente esquecidos.²⁷ Um tema central da bolsa de estudos continua a ser a tensão entre, ou a mistura inconstante de secular e religioso. Isso pode ser elucidado, mas não explicado, exceto como uma falha dos clérigos: por mais que os clérigos tentem, essas casas ruíram.²⁸ Hospitais eram da igreja e do mundo, mas não está claro como essas linhas foram traçadas, e até mesmo quais linhas eram. O termo "quase religioso" captura a confusão acadêmica tanto quanto o status medieval. Também se torna uma resposta certa; assim, por exemplo, na ausência de uma alternativa, os historiadores pós-1100 tenderam a ver os hospitais organizados de acordo com um modelo monástico, como uma comunidade conventual de acordo com uma regra.²⁹ Em segundo lugar, nos falta princípios ou termos ainda básicos com os quais se definem as casas de bem-estar. Quando os principais estudiosos se reuniram em Viena para lançar um estudo comparativo de hospitais em toda a Europa, sua primeira tarefa foi chegar a um acordo sobre uma definição para os objetos de estudo. O grupo forneceu uma taxonomia clara para o início do período moderno, mas estagnou durante a idade média. Aqui, eles poderiam oferecer apenas um "denominador comum mínimo" ... de cuidados associados a um edifício para o qual as pessoas foram admitidas temporariamente ou por um longo prazo'; mesmo o material original, eles admitiam, não fornecia linguagem de organização para essas casas.³⁰ Mesmo que conheçamos um quando o vemos, os historiadores não têm termos definidores para o que estudamos. O que pode ser inconveniente ao dar vida à localidade torna-se um obstáculo para o pensamento comparativo, especialmente além das fronteiras.

Finalmente, não é surpreendente, então, que o entendimento das próprias casas de bem-estar tenha sofrido com essa confusão. Como a tentativa vienense ilustra, as definições não são apenas fracas, elas fazem as próprias casas parecerem sem importância.³¹ Nossos olhos veem uma coisa - a *eflorescência* do bem-estar, no cerne da sociedade medieval e da devoção cristã; nossas explicações pintam um quadro diferente. O aparente fracasso de canonistas, papas e bispos em confrontar a questão sugere que as casas de bem-estar eram preocupações secundárias, até mesmo um incômodo para a igreja: uma prática complicada que não era importante o suficiente para resolver. Não é surpreendente, então, que os estudos do cristianismo medieval tendam a apresentar as casas como uma reflexão tardia ou mesmo a colocá-las de lado, como confusas, menores e até vagamente cômicas.³²

E se o problema não fosse de imposição medieval, mas de compreensão moderna? Talvez o fracasso não tenha sido dos cristãos medievais se conformarem à teoria, ou dos clérigos se preocuparem, mas dos olhos modernos em compreender o que sustentava um milênio de prática. Talvez houvesse uma razão pela qual bispos, canonistas e papas (incluindo até Alexandre III e Inocêncio III) pareciam tão confortáveis com toda essa aparente desordem.

Nosso modelo jurídico não leva em conta as diversidades de forma, administração e supervisão que encontramos em toda a Europa. Não posso nem dizer por que, em toda essa variedade local, permanece uma estranha consistência no fato e na natureza dessa variedade. Pois em Barcelona, York, Liège, Arles, Colônia e Florença, de maneiras estranhamente semelhantes, os fundadores ditaram os termos de suas instalações de bem-estar, enquanto uma panóplia de autoridades, eclesiásticas e leigas, regulamentava os hospitais como achavam adequado, elaborando regulamentos que eram específicos para aquela casa, sejam estes estatutos, regulamentos, costumes ou uma simples diretriz em uma carta, e na observância dos termos de fundação.

Tanto se sabe sobre a variedade confusa no terreno que é hora de olhar para os pensadores.

Sobre Direito Canônico (uma questão europeia)

A questão dos hospitais em direito está entre os campos mais antigos da erudição eclesiástica. Ele preocupou estudiosos franceses, italianos e alemães por um século, embora as questões ainda não tenham penetrado nos estudos de língua inglesa.³³ Poucos deixaram

uma marca nos marcos conceituais, e nenhum deslocou, ou mesmo atualizou o modelo de hospitais de direito, estabelecido há setenta anos. Como esse modelo nunca foi examinado de forma crítica, ele exige a remoção de alguns detalhes agora.

Ortodoxias

O modelo é composto pelos seguintes princípios:

1

que a lei para hospitais foi estabelecida pelo imperador romano oriental Justiniano, como parte do *Corpus iuris civilis*, e adotada por atacado no Ocidente no início da Idade Média (Schönfeld / Imbert);

2

que, de acordo com aquela legislação, os hospitais estavam sob o bispo: formas eclesiásticas e assim dirigidas pelo direito canônico (Schönfeld / Imbert);

3 -

que a igreja lançou uma política para colocar hospitais sob regras religiosas em conselhos em Paris em 1212 e Rouen em 1214 (Le Grand);

4 -

e que a igreja tardia medieval definia dois tipos de hospitais: (i) casas religiosas ou públicas, com capelas (*loci religiosi* ou *hospitalia publica*) e (ii) hospitais seculares ou privados, sem (*hospitalia privata* ou *simplices*) (Imbert).

O modelo é uma fusão de argumentos díspares apresentados por três estudiosos (dois franceses, um alemão), trabalhando entre 1890 e 1947. Eles não se engajaram de maneira crítica e, de fato, discordaram quanto aos princípios fundamentais. Seu trabalho e as agendas por trás dele precisam ser expostos para entender por que o modelo falha e para revelar grandes narrativas que continuam a estruturar (e segregar) bolsas hospitalares.

Se o estudo moderno das casas de bem-estar tem um epicentro, é a França. Isso se deve a dois homens que, juntos, consolidaram nosso principal modelo de reforma. O primeiro foi Léon Le Grand que, na década de 1890, reuniu e editou estatutos de hospitais franceses. Ele encontrou um corpus diversificado de textos e por trás deles um movimento para colocar *les religieux hospitaliers* sob regras escritas (agostinianas). Estas, ele argumentou, foram fruto dos concílios em Paris (1212) e Rouen (1214) sob Robert de Courson, que exigiam que regras fossem fornecidas para leprosários e *maisons-dieu*.³⁴ Seu modelo de reforma foi rapidamente adotado na França.³⁵ Na década de 1970, foi abraçado por Michel Mollat, cujo seminário sobre a pobreza em Paris inspirou uma nova geração a se dedicar ao estudo dos pobres e da caridade, estudo que colocou no centro as grandes instituições urbanas da última idade média.³⁶ Mollat abraçou o modelo de reforma de Le Grand e tornou-se seu evangelista moderno, assumindo, além disso, que a agenda de Paris foi assumida por Inocêncio III em seu Quarto Concílio de Latrão em 1215.³⁷ Tornou-se rotina observar que, em obediência a Paris (1212) e Rouen (1214), os hospitais encontraram segurança sob a Igreja, onde se organizaram em comunidades autônomas sob o governo agostiniano. O modelo de Le Grand é tão inquestionável que a reforma hospitalar de Courson nunca foi realmente estudada. Até Le Grand confiara apenas na edição dos decretos parisienses de Philippe Labbe, cuja data errada para o concílio ele copiou;³⁸ de fato, o conselho de Paris ocorreu não em 1212, mas em 1213.³⁹

Jean Imbert's, *Les hôpitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel-Dieu de Paris em 1505)* ('Hospitais em Direito Canônico (do Decreto de Gratian à Secularização da Administração do Hôtel -Dieu de Paris em 1505)'), publicado em 1947, continua a ser o estudo oficial dos hospitais em direito. Apesar do título, descartou hospitais no direito canônico clássico em duas páginas, como constituindo apenas "dois textos antigos" no *Decretum* de Graciano, "manifestamente inadequados" para um tópico tão vasto.⁴⁰ Não encontrando nenhuma legislação francesa secular antes do século XVI e nenhuma lei canônica de substância, Imbert acreditava que a Idade Média era uma era que observava 'tradições antigas' em vez de novas leis.⁴¹ Seu estudo baseou-se

principalmente em fontes administrativas francesas, especialmente em cartas e regras, e em comentaristas do final do período medieval.⁴² A escala do desinteresse de Imbert pelo direito canônico em si foi revelada em um erro básico: não era o *Decretum* de Graciano (1139 × 1151) que continha os dois textos, mas os *Decretais* de Gregório IX, também conhecidos como *Liber extra* (1234) - e um dos textos não era tão antigo. Mesmo a única lei canônica dedicada às casas de bem-estar, o *contingente* de *Quia* do Conselho de Vienne (1312), que circulou a partir de 1317 em uma coleção de leis conhecida como as Clementinas, não despertou seu interesse.⁴³ Em vez disso, buscando uma resposta para suas 'tradições antigas', Imbert pesquisou os precedentes romanos e carolíngios para instituições de caridade, que ele expôs em uma seção preliminar do livro.⁴⁴ Se esta provou ser sua contribuição mais influente, também é a mais fraca. Imbert não era um medievalista, então ele se voltou para um estudo de 1922, do historiador alemão Walther Schönfeld, que oferecia uma resposta clara à questão das "tradições antigas", no *Corpus iuris civilis* do século VI de Justiniano. Com base nisso, Imbert apresentou suas duas conclusões mais influentes: que o direito canônico, e portanto a cristandade ocidental, definia os hospitais de acordo com o direito romano (de Justiniano) e que, de acordo com essa legislação, os hospitais estavam sob a autoridade do bispo.

No entanto, o caso é mais frágil do que parece. Imbert e Schönfeld compartilhavam a convicção de que os hospitais eram regidos pela lei Justiniana,⁴⁵ mas os dois estudiosos tinham pontos de vista contraditórios quanto ao lugar dessa lei no Ocidente. Observando que 'a xenodochia surgiu no Império Romano e sob o domínio de sua lei', como instituições eclesiásticas sujeitas ao bispo,⁴⁶ Schönfeld equiparou de maneira bastante simplista o direito romano ao direito canônico e, portanto, o Império Romano (oriental) à igreja (ocidental) de Roma. Ele então usou o *Corpus iuris civilis* para fornecer o modelo eclesiástico para hospitais. Seu artigo, ainda um relato confiável de hospitais no início da Idade Média Ocidental, pesquisou uma ampla gama de material jurídico e documental e encontrou um abismo entre a lei justiniana e o que aparecia na prática. Mais fundamentalmente, os patronos leigos não entregaram a supervisão da xenodochia a um bispo. Schönfeld viu isso não como uma diferença entre Oriente e Ocidente, ou direito romano e canônico, mas como a erosão do direito romano (da igreja) pela prática germânica (leiga). E ele descobriu isso no início, nos séculos sétimo e oitavo, 'uma espécie de terremoto legal' quando o *Volk* derrubou os grilhões da lei romana.⁴⁷ Embora os concílios papais de meados do século IX tentassem reafirmar o ideal romano de uma forma eclesiástica (esta foi a interpretação de Schönfeld da legislação carolíngia), seus esforços se mostraram inúteis. Imbert ignorou os argumentos germânicos de Schönfeld e, com eles, todo o modelo de direito romano deste último. Para Imbert, um estudioso do direito romano no século XVIII, parecia natural que as leis de Justiniano fornecessem a forma antiga que ele procurava, anterior aos canonistas. Para Imbert, a data inicial da lei de Justiniano e sua suposta continuidade ao longo dos séculos também explicavam a escassa legislação carolíngia. Ao fazer isso, Imbert ignorou as abundantes evidências de Schönfeld de que a lei romana, e especialmente qualquer autoridade de supervisão do bispo, estava faltando na prática.

A forma justiniana continuou (Imbert) ou foi derrubada pelos leigos (Schönfeld) no século VIII? O caso histórico de que os hospitais baseavam-se na lei romana no Ocidente depende de uma evidência: um capítulo do *romance* 7, incorporado pelo abade Ansegis de St Wandrille em sua coleção de 827 capitulares reais. Essa foi a arma fumegante de Imbert, a prova de que o Ocidente havia importado "no atacado" a lei de Justiniano e, com ela, a personalidade jurídica e a tipologia dessas instituições.⁴⁸ Foi nesta base que Imbert usou o *Corpus iuris civilis* para definir as instituições de bem-estar no Ocidente.⁴⁹ Mas em 1956, Imbert retratou suas afirmações sobre Ansegis:⁵⁰ ele confiava em um "editor superconfiante", que publicara o capítulo como uma lei promulgada por Luís, o Piedoso.⁵¹ Imbert admitiu que o capítulo de Ansegis não era um decreto genuíno, mas um material estrangeiro, inserido como uma fraude piedosa pelo abade; ao fazer isso, ele removeu a prancha sobre a qual seu modelo justiniano se apoiava. Na época, Imbert não ofereceu nenhuma nova definição legal para hospitais carolíngios, mas o problema o perseguiu por quarenta e cinco anos.⁵² Sua retratação passou despercebida pelo campo.

Continua a ser sustentado que as casas de bem-estar seguiram "o modelo oriental", cujas formas institucionais e leis foram importadas para o Ocidente e reforçadas por meio de concílios francos e papais.⁵³ A ideia de que as instituições de bem-estar foram definidas no Ocidente pelo corpus de Justiniano ainda não foi contestada. Para os historiadores jurídicos, o que eram hospitais, como eram administrados, seus direitos e deveres e sua supervisão, foram buscados como uma questão de prática na ampla gama de textos legislativos publicados em nome de Justiniano entre 529 e 534, e especialmente o Codex, Institutos e romances.

A contribuição original de Imbert foi seu argumento de que o direito canônico posterior reconheceu a doutrina de dois tipos de hospitais: *locus religiosus / publicus*, um "lugar religioso" maior, sob o comando do bispo; e *hospitale simplex / privatus*, um 'hospital privado' menor, sem capela ou cemitério. Isso ele destilou de comentaristas do final da Idade Média sobre as Clementinas (isto é, sobre o *contingente* de Quia de 1317), que consistentemente citava o princípio de que "qualquer um pode fazer um hospital sem a permissão do bispo" (com base no qual nunca foi estabelecido).⁵⁴ Sentia-se desconfortável com sua outra declaração na lei, que 'os hospitais são religiosos e pertencem ao bispo'.⁵⁵ Na tentativa de esclarecer o que os canonistas não tinham, Imbert propôs seus dois tipos e deu-lhes nomes.

Os dois tipos de Imbert foram desfeitos no mesmo ano em que seu livro foi publicado, e pelo próprio Imbert, em um artigo que se propôs a explorar a 'doutrina' na prática, no norte da França e na Bélgica. Para tanto, Imbert teve que mudar essa doutrina para reconhecer a atividade municipal da região, então ele silenciosamente abandonou o 'hospital privado' e dividiu o primeiro tipo em dois: *loci religiosi*, sob autoridade eclesiástica e geralmente estabelecido por capítulo de catedral ou mosteiro; e os mais numerosos *loci publici*, sob autoridade secular, aos quais o bispo não tinha direito.⁵⁶ Mas, mesmo então, Imbert descobriu que a maioria dos hospitais pertencia a uma terceira categoria, que ele chamou de *hospitaux mixtes*: em parte públicos ou seculares, mas com características religiosas. Essa era uma forma instável, argumentou, porque dependia de uma cooperação insustentável entre autoridades eclesiásticas e seculares. No entanto, ele descobriu que as próprias casas não se submetiam nem mesmo a essa tipologia, forçando Imbert a se perguntar 'se as regras canônicas foram desrespeitadas ou simplesmente contornadas?'.⁵⁷ Nenhuma de suas doutrinas foi observada na prática. Imbert concluiu que seus dois tipos originais eram praticamente idênticos na prática, exceto pela identidade da autoridade supervisora. Esta segunda retratação também passou despercebida e os 'dois tipos', *locus religiosus* e *hospitale simplex*, continuaram a servir de definição no direito canônico.⁵⁸

A doutrina dos 'dois tipos' é, portanto, moderna e repudiada por seu criador. Não é surpreendente, portanto, que seus supostos criadores, os canonistas e comentaristas da Idade Média tardia, não tenham aceitado, ou mesmo reconhecido. De fato, entre esses comentaristas há pouca consistência na terminologia e nenhum acordo quanto ao significado ou limite entre os hospitais eclesiásticos e não eclesiásticos: na verdade, os canonistas nem pareciam interessados na diferença.⁵⁹ Um canonista como Guilherme de Monte Lauduno podia até observar que os hospitais não eclesiásticos podiam ter um padre e um oratório aprovado pelo bispo sobre o qual o bispo não tinha direito de inspeção.⁶⁰ A esta altura, pode-se observar que os canonistas realmente concordam em teoria com o quadro que Imbert encontrou na prática em seu artigo: que não existiam 'tipos' de hospitais, apenas autoridades fiscalizadoras diferentes, tanto leigas quanto eclesiásticas.

Este modelo de longa data é, portanto, composto de partes contraditórias, baseadas em evidências falhadas ou não examinadas. Suas definições de personalidade jurídica (princípios 1, 2 e 4) não são mais válidas, conforme seu próprio autor admite. Quando se trata da personalidade jurídica das casas de bem-estar, o que temos é mais tradição do que lei. Como resultado, o campo divergiu ao longo de caminhos separados. Seguindo Imbert, historiadores jurídicos buscam no *Corpus* de Justiniano uma definição duradoura de hospitais. Em contraste, historiadores eclesiásticos e sociais, trabalhando com hospitais no terreno após 1100, seguem Le Grand e procuram nos conselhos de Courson uma visão de reforma.⁶¹

Nacionalismos

Para entender por que esse modelo defeituoso perdurou por tanto tempo, precisamos reconhecer as estruturas nacionais que foram estabelecidas por esses primeiros estudiosos e que continuam a moldar a bolsa de estudos em hospitais.

Começamos com Le Grand, cujo interesse por hospitais também estava na *sua* época. Um programa para secularizar os hospitais franceses estava atingindo um clímax desagradável na França na década de 1890, quando os reformadores buscaram introduzir equipes com treinamento médico de escolas de enfermagem, imitando hospitais na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na Suíça. Na França, onde os hospitais permaneceram intocados pela Reforma Protestante, a polêmica centrou-se nas congregações religiosas de irmãs que cuidavam de doentes e cuja expulsão foi o principal obstáculo às ambições dos reformadores.⁶² A reestruturação foi 'rapide et brutale' e os debates polêmicos. Em 1901, ano em que Le Grand publicou sua edição, o conselho municipal de Reims declarou os votos religiosos uma renúncia ao que nos tornava humanos, e as congregações católicas uma 'submissão passiva aos ... estrangeiros' que colocavam em risco a própria existência da nação: 'há nenhuma *entente* possível entre a Igreja e a sociedade civil, ou reconciliação entre a tirania do dogma e a livre evolução da razão'.⁶³ Em resposta, os tradicionalistas argumentaram que as irmãs com votos incorporavam os mais elevados ideais de serviço e que as regras religiosas eram a base da administração eficaz e da própria estabilidade dos hospitais. Não é por acaso que as primeiras publicações de Le Grand celebraram a administração religiosa dos hospitais medievais (1891) e das beguinhas da Paris medieval (1893).⁶⁴ Sua obra ofereceu uma perspectiva histórica e uma tentativa de reformular o debate, de dogma versus razão, ou estrangeiro versus nação, ao caráter duradouro da França, com religião em seu centro. Para Le Grand, a introdução de regras religiosas pelo conselho de Paris foi a reforma definitiva dos hospitais franceses. E essa reforma - incubada no *hôtel-dieu* em Montdidier, formulada pelos bispos em Paris e implementada em todo o país por meio dos seis conselhos de Courson - era totalmente francesa.⁶⁵ O trabalho de Le Grand foi um argumento em defesa dos hospitais religiosos e de suas origens francesas. A segurança dos hospitais sob a Igreja, e sua caracterização como comunidades autônomas sob regras que foram moldadas por reformadores nativos, foram questões de importância imediata para este fundador do campo.

Além da França, outras obras pioneiras estabeleceram suas próprias visões nacionais. Na Inglaterra, Rotha Mary Clay produziu *The Mediaeval Hospitals of England* (1909). A autodidata filha de um vigário, o compromisso de Clay com o serviço social a fez viver e trabalhar entre os pobres de Bristol por quase cinquenta anos.⁶⁶ Também a empurrou para os arquivos em busca de seu passado medieval. *Os hospitais medievais* visavam enraizar o trabalho social moderno em uma tradição inglesa que remonta a mil anos, em suas próprias palavras: 'para garantir um reconhecimento mais completo da atividade generalizada da Igreja da Inglaterra em dias anteriores ... [uma visão que] prova que o clero e os leigos estavam lutando bravamente com os problemas sociais'.⁶⁷ Seu estudo enfocou a natureza e a administração do cuidado, à medida que o bem-estar medieval se expandia para abarcar novas categorias de destinatários, de viajantes e leprosos aos 'fracos e destituídos' e aposentados. Aqui, os regulamentos ([capítulo 9](#) : 'A Constituição') e o pessoal ([capítulo 10](#) : 'A Casa e seus Membros') fizeram apenas uma breve aparição e em termos não Le Grandian. Em vez disso, o estudo ofereceu uma cronologia dos tipos de hospitais e uma discussão temática de suas residências, financiamento e administração. O estudo oferecia poucas leis, apenas fazendo referência a alguns decretos ingleses, notadamente os atos parlamentares de 1410 e 1414. Clay oferecia um programa inglês de filantropia, aninhado dentro de um cristianismo inglês e impulsionado não por injunção clerical, mas por consciência moral. Os hospitais de Clay tinham regulamentos *ab initio*.⁶⁸ O desafio enfrentado pelos bispos ingleses era como mantê-los em face de ideais decadentes e má administração concomitante, uma falta de cuidado que levou inexoravelmente à Reforma. Seus primeiros ideais foram em 1909 um toque de clarim para retornar ao trabalho social. Na Alemanha, uma visão muito diferente foi apresentada por dois alunos de Ulrich Stutz, o historiador jurídico que também era nacionalista e monarquista. Escrevendo em 1922,

Schönfeld estava na vanguarda de um movimento na filosofia jurídica alemã que rejeitava o direito romano como 'estranho ao povo, egoísta, individualista, liberal, comercial, racional. . , e certamente "não-alemão" '.⁶⁹ Sob os nacional-socialistas, a cujo partido Schönfeld logo aderiu, esse ataque virulento se intensificou, levando os juristas romanos ao exílio. A oposição entre o direito alemão (nativo, humano, do povo e do solo) e o direito romano (estrangeiro, intelectual e individualista) era a base política de seu interesse. (Escrevendo após a guerra, Imbert estava atento aos argumentos nacionalistas de Schönfeld, e pode ser por isso que ele ignorou o "terremoto legal" do *Volk* tão completamente.⁷⁰) O sucessor, cronológica e filosoficamente, de Schönfeld foi Siegfried Reicke, que localizou seu próprio pequeno terremoto nas cidades alemãs do final da Idade Média.⁷¹ Seu estudo monumental, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter* ('O Hospital Alemão e sua Lei na Idade Média'), sua tese de habilitação, foi o lançamento em 1932 do que seria uma carreira estrelada sob o Terceiro Reich.⁷² Filho do arquivista da cidade em Nuremberg, Reicke, assim como Clay, também usava arquivos para mapear uma tradição local, embora, onde Clay tendia para o bucólico e social, o de Reicke era urbano e governamental. Reicke via os hospitais como instituições originalmente religiosas, outrora firmemente sob controle da Igreja (Católica Romana), sob mosteiros e casas de cânones e, então, no século XII, também confrarias religiosas e, especialmente, ordens militares e hospitalares. A partir do século XIII, um processo de municipalização (*Kommunalisierung*) colocou-os sob administradores leigos e nas mãos dos magistrados da cidade: o 'hospital eclesiástico' (*das kirchliche Spital*) deu lugar ao 'hospital cívico' (*das bürgerliche Spital*), embora esta última ainda era uma casa de Deus.⁷³

A discussão de Reicke sobre *Spitalrecht* foi sobre o costume e a inovação alemães, expressa por meio de estatutos de hospitais, privilégios reais e decretos da cidade.⁷⁴ É um caso sutil e complexo, justamente influente; é também uma história de germanização que deixa de lado o direito canônico.⁷⁵ Pode ser comparado a outro modelo, este italiano. Emilio Nasalli Rocca, escrevendo uma década após a Segunda Guerra Mundial, explorou as origens da "grande tradição hospitalar italiana". Elas estavam enraizadas na tradição jurídica romana (isto é, nas leis de Justiniano), mas só começaram a florescer nas cidades-estado italianas do final da Idade Média, onde surgiram grandes hospitais. A história de Rocca foi longa sobre o surgimento de instituições ambiciosas e cuidadosamente projetadas que eventualmente aspirariam à "assistência total" do povo.⁷⁶ A questão aqui não é que esses estudos fundamentais devam ser descartados. Muitos foram trabalhos notáveis de estudos de arquivo, e as estruturas básicas que eles estabeleceram - de regulamentação religiosa (Le Grand), serviço social (Clay), municipalização (Reicke) e assistência industrial (Rocca) - permanecem relevantes. E lá estavam os padrões regionais para a forma, fundação, e supervisão dos hospitais.⁷⁷

A questão, ao contrário, se divide em três partes. Em primeiro lugar, esses estudos, gerados em momentos de tensão nacional, estabeleceram visões de um passado *nacional* ideal que falava àquele presente, e suas agendas produziram narrativas mestras conflitantes. No início do século XX, o bem-estar medieval (a interação entre ordem social e religião) foi varrido para a longa história de uma nação sobre o lugar da religião no estado. Assim, Le Grand, enfrentando uma *brutalidade da secularização* , defendeu a religião como uma força nativa e reformadora na sociedade francesa; Reicke, sob a República de Weimar (um sistema de governo, pensavam nacionalistas, que havia sido imposto por desígnios estrangeiros), viu o *Volk* alemão assumir o controle de seu próprio governo e destino. Incapaz de ver além do Canal da Mancha, Clay viu a religião como uma atividade cultural local, individual e útil (e muito inglesa); enquanto Rocca viu a igreja e as autoridades civis trabalhando lado a lado para cuidar do povo da Itália.⁷⁸ Suas visões incorporam ideais nacionais em um momento de disputa política; ainda assim, como o alicerce de cada campo nacional, facilmente dividido pela linguagem, suas estruturas construíram formas de pensar nacionais, de abordagens e agendas a linguagens e modelos de mudança. Mesmo os estudos que ultrapassam as fronteiras estão sujeitos à atração gravitacional de suas próprias conversas nacionais.⁷⁹

Em segundo lugar, o conflito entre essas narrativas mestras concentra-se no período de 1150 a 1300, a grande era da fundação de hospitais, e na natureza da mudança nessa época.

Foi então que os municípios de Reicke tomaram hospitais religiosos como cívicos, os clérigos de Le Grand capturaram hospitais para a igreja, os cidadãos renascentistas de Rocca começaram a construir um estado para o povo e o idealismo local de Clay começou a diminuir. Não são apenas as grandes narrativas que estão em conflito. A própria ideia do que eram os hospitais, de onde vieram e como e por que mudaram também está em conflito. A igreja estava afirmando sua autoridade ao colocar hospitais sob supervisão episcopal (Le Grand), ou descobrindo que seu controle antigo estava erodido por reivindicações cívicas ou pela crescente autonomia das próprias casas de bem-estar (Reicke)?⁸⁰ Questões de definição inteiras caem entre as rachaduras. Nós descobrimos como essas fissuras são largas ao ultrapassar as fronteiras nacionais. Portanto, o que atraiu Le Grand ao conselho de Paris de 1213 - a natureza regional de sua reforma hospitalar - garante que o modelo fracasse no cenário europeu. O desafio, portanto, tem sido explicar como as reformas de Courson foram transmitidas por toda a igreja universal: alguns oferecem o Latrão IV (1215) como o veículo; outros simplesmente sugerem que Paris e Rouen exigiam um programa de regulamentação hospitalar que abrangesse a França e além.⁸¹ O conselho de Courson em Paris ainda é visto como o momento em que a submissão dos hospitais às regras religiosas se tornou política da Igreja. O problema é que não há evidências de que sim.

Terceiro, o direito canônico foi intencionalmente escrito fora de cada paradigma nacional, como algo estrangeiro. Le Grand recorreu ao conselho de Paris porque parecia francês (felizmente, o nome de Robert de Courson, um inglês, soa francês), Clay encontrou pessoas sem necessidade de Roma, o *Volk* de Reicke assumiu o controle nativo da (estranha) igreja romana, e Rocca viu a lei romana sustentando os esforços da igreja e das cidades. Cada um definiu uma arena nacional que, por sua vez, rejeitou o direito canônico por seu caráter internacional. É por isso que os erros em nosso modelo jurídico passaram despercebidos por setenta anos. Sem um senso da visão internacional e da atividade do direito canônico, é difícil falar além das fronteiras e, portanto, explorar o lugar do bem-estar na igreja ocidental, no coração da prática cristã.⁸² O direito canônico tem o potencial de oferecer novas chaves para pensar comparativamente sobre as regiões. Quando, até que ponto e até mesmo se as ideias jurídicas moldaram a prática em uma cidade ou diocese oferece um meio de identificar culturas regionais em uma estrutura internacional e também de acessar redes locais e internacionais por meio das quais as ideias possam ter se espalhado. É claro que o direito canônico também tinha uma geografia - o subtítulo deste livro pode ser "muitos caminhos levam a Pavia e alguns outros a Reims" - e a maioria dos esforços que emergem surgiu de iniciativa local, até mesmo pessoal. Mas cada um deles teve como objetivo definir hospitais como formas cristãs, dentro da igreja universal e, até certo ponto, dentro de uma estrutura europeia.

Tendo sido posto de lado, o direito canônico medieval ainda não revelou essas definições. Não conhecemos quais eram as leis e quando existiam, bem como o arcabouço jurídico pelo qual os hospitais eram interpretados em determinado momento da Idade Média. Isso tem implicações não apenas para a nossa compreensão da igreja e dos leigos, a relação entre religião e instituições sociais e uma longa história de bem-estar social, mas para o desenvolvimento da lei de caridade (pois aqui, em sua base, está uma história social do desenvolvimento de instituições de caridade, fundos e instituições sociais).⁸³ A lei canônica explora o que os hospitais eram aos olhos da igreja, ou pelo menos aos olhos dos papas, bispos, abades, canonistas e clérigos que tentaram articular essas reivindicações. Isso nos leva ao cerne da questão dos hospitais 'entre a Igreja e o mundo'. Até onde *foi* um 'hospital' de uma forma eclesiástica? Qual era essa forma e como ela mudou ao longo de um milênio? Mais curiosamente, por que os canonistas e papas toleraram a bagunça do bem-estar tão prontamente? Os esforços que eles fizeram na lei atestam as forças, legais e políticas, para a ordem e, portanto, a direção da mudança em um período. Para entender as casas de bem-estar em seu mundo, devemos entender seu lugar na lei. Ao longo de um milênio, *ptochia*, *xenodochia*, hospitais, leprosários, *domus dei* e asilos inspiraram uma nova lei e foram alterados por sua vez conforme a lei mudou ao seu redor. Eles eram da Igreja e do mundo: a lei oferece uma estrutura para explicar como e por quê.

Em Xenodochia, 1100–1320

A confusão contínua é, em última análise, devido ao próprio direito canônico. A situação para aquelas comunidades em ordens militares e hospitalares era clara. Como outras novas ordens do século XII, eles se submeteram a uma regra aprovada papal e seus membros com votos, assim como seus edifícios e propriedades, eram governados pela lei canônica dos religiosos regulares ou *regulares*. A maioria dos hospitais, porém, não fazia parte dessas ordens. Eram 'xenodochia', estabelecimentos de bem-estar local, e são o objeto deste estudo. Esses lugares raramente eram mencionados no direito canônico: apenas o *Liber extra* (1234) incluía uma declaração *De xenodochiis* ('Sobre a questão dos hospitais'), e essa foi a frase antiquada que Imbert tão rapidamente rejeitou. Apenas o Conselho de Vienne (1312) agiu de forma decisiva, emitindo o *Quia contingit* (1317), que foi denominado «a Magna Carta da organização hospitalar».⁸⁴ Esta foi a única legislação substancial para as casas de bem-estar, embora seus objetivos permaneçam confusos (ainda não está claro o que este conselho decisivo realmente decidiu fazer). Para o primeiro milênio de casas de bem-estar, temos apenas declarações pontuais e contraditórias na lei, mesmo para o período de 1140 a 1300, a era em que os canonistas trabalharam tanto para definir toda a gama de princípios e práticas cristãs. Que essa ausência na lei tinha um significado, que pode ser lido, e que a distinção de cada declaração fornece uma janela para um momento de bem-estar e elaboração de leis, são dois dos argumentos subjacentes (e abordagens) deste livro.

É claro, porém, que os contemporâneos sabiam o que era um xenodochium, tanto na lei quanto na prática. Podemos vislumbrar uma referência em Northampton em 1200, quando o priorado de Santo André cedeu um terreno a Peter fitzHerbert e seu filho para construir 'uma certa casa para a recepção de peregrinos e indigentes', um hospital. O priorado o fez com a condição:

que [a casa] seja estabelecida desta forma: ou seja, que naquele lugar no futuro nenhum colégio seja feito, seja de monges ou cônegos ou templários ou hospitaleiros ou freiras, e que a própria casa em nenhum momento seja transformada em uma igreja ou na forma de uma igreja *nem transcender a forma de um xenodochium*.⁸⁵

(Enfase adicionada)

A carta do convento não especificava qual era essa forma, mas deixava claro que um xenodochium não era uma igreja (*ecclesia*) nem um corpo (*collegium*) de religiosos e, de fato, que era uma forma mais circunscrita do que qualquer um deles.⁸⁶ O priorado de Santo André foi um centro de aprendizagem jurídica no final do século XII. Eles entenderam que 'a forma de um xenodochium' era reconhecida em termos legais e poderia ser garantida por lei.⁸⁷ O que significavam e a que se referiam?

Abordagem e Estrutura

O que se segue oferece o primeiro estudo dedicado de instituições de bem-estar no direito ocidental e a primeira investigação combinada de toda a gama de material jurídico para hospitais, desde a antiguidade até a alta idade média. Os capítulos estabelecem, pela primeira vez, um modelo jurídico ocidental para o hospital, que nos leva para além do direito canônico e para o direito romano vulgar, o Código e os romances de Justiniano, bem como as capitulares carolíngios. Ao fazer isso, ele ilumina como e por que os hospitais eram legalmente distintos dos mosteiros e identifica seu lugar peculiar, um pouco além do alcance do direito canônico. Estabelece os princípios jurídicos que definem os hospitais e as pequenas inovações jurídicas, de tempos em tempos, que podem ter efeitos tão grandes. O lugar do bem-estar na lei, e no próprio cristianismo, impedia até mesmo os clérigos mais assertivos de reivindicarem os hospitais como uma forma eclesiástica. E aqui estava o grande enigma por trás de seu trabalho: como se envolver com um fundamento cristão sobre o qual a igreja não tinha nenhuma reivindicação básica?

Para mapear essa disputa conceitual, e a atividade jurídica que ela produziu, este estudo deixa para trás a atividade das ruas e mesmo dos tribunais, para focar o desafio intelectual de compreender e articular o direito. Ele coloca os criadores e refinadores do direito na frente e no centro: os conselhos, papas, canonistas, comentaristas e compiladores de coleções jurídicas, que lutaram para se envolver com um assunto para o qual muitas

vezes não tinham linguagem e pouca tradição jurídica. Embora novos princípios e instrumentos legais sejam identificados, eles não são seguidos nas cartas de autoria de casas individuais para explorar como a lei foi posta em prática. Esses esforços requerem estudos dedicados, cada um focado em uma localidade, momento ou rede.⁸⁸ O mundo do bem-estar está em toda parte ao redor e dentro do pensamento jurídico, e muitas casas reais serão notadas; mas fingir que um pacote oficial de pensamento jurídico foi criado, promulgado e obedecido seria enganoso.

Ao longo de mil anos, o mundo do bem-estar estava mudando implacavelmente, assim como a lei. Mudanças sísmicas na forma política (e reivindicação jurisdicional) da igreja redefiniram quem falava por seu povo e direitos, e os termos sob os quais falava. Até o século XII, isso geralmente era uma questão de liderança regional e reivindicações para agir. Enquanto isso, as relações com os poderes seculares podem abrir, distrair ou acirrar as reivindicações da igreja. As estruturas pelas quais os problemas eram articulados e as decisões tomadas moldavam, por sua vez, as prioridades e agendas dos legisladores, bem como quem formulava as leis.⁸⁹ Isso incluiu centros de aprendizagem, sejam eles mosteiros, sé episcopal, cúria papal ou palácio real, e o surgimento das escolas no século XII. E, finalmente, e especialmente, os meios pelos quais o direito foi disseminado e escrito - os mecanismos conceituais e materiais do direito em constante mudança - enquadraram não apenas a forma, o alcance e as linguagens do direito, mas as possibilidades de inovação. Talvez não seja surpreendente que as declarações sobre xenodochia - por definição, pioneirismo - apareçam com tanta frequência na vanguarda de novas perspectivas e novas tecnologias do direito. É aqui que a ousadia pode ultrapassar os limites.

Para passar de um milênio, então, os capítulos devem navegar nas culturas em mudança de legisladores. No cerne do estudo está o problema, medieval e moderno, de como pensar sobre as casas de bem-estar. Para nós, tal como os concílios e canonistas de outrora, é o desafio de compreender o que foi feito mas não disse. O desafio funciona em dois níveis. O primeiro exige que façamos uma pausa, de vez em quando, para desvendar as ortodoxias acadêmicas. Estas surgiram em torno da historiografia inicial, baseiam-se em pressupostos antigos e tácitos e contêm contradições fundamentais, estabelecidas por longas tradições nacionais. Somente desfazendo esses nós podemos abrir o material para novas interpretações. A segunda e principal tarefa, então, é apreender as declarações díspares, esporádicas e muitas vezes contraditórias da lei e compreender o pensamento - imediato e estrutural - por trás delas. Para fazer isso, os capítulos devem primeiro reconhecer o esforço legislativo naquele momento e, portanto, as maneiras pelas quais as idéias jurídicas foram feitas. Isso é tanto uma questão de evidência que sobrevive (e a natureza na qual ela sobrevive) quanto uma questão de como abordar o direito em um determinado momento; ambos têm uma dívida para com os historiadores jurídicos que mapearam tradições manuscritas complexas e, mais recentemente, ofereceram chaves conceituais para a compreensão das práticas pelas quais os registros foram feitos. O material diverso e os ambientes jurídicos distintos que o produziram constroem desafios fundamentalmente diferentes e estes, por sua vez, enquadram a abordagem de cada capítulo. Às vezes, o trabalho deve ser altamente técnico. Em todo o processo, a questão é menos o que os legisladores pensavam do que como eles pensavam e para que fins.

Apesar desta diversidade, a análise é sustentada por três afirmações subjacentes. Primeiro, que as forças que produziram uma declaração sobre os hospitais foram deliberadas, originais e muito próprias. Como não havia lei canônica de hospitais, nenhuma declaração foi herdada. O próprio ato de dirigir-se a casas de bem-estar era extraordinário e a intrusão de um objeto estranho em uma arena familiar. Em segundo lugar, que qualquer declaração de lei era em si mesma um argumento, que tinha de ser escrito para seu público. Seu fabricante teceu o texto a partir de fios que tinham, ou poderiam ter, significado para aquele público; isso permite que leituras atentas desemaranhem esses fios que, quando seguidos, revelam agendas inesperadas. E, terceiro, que o ato em si foi projetado para abordar um fenômeno que era urgentemente contemporâneo. A preocupação frequentemente refletia pressões mais amplas enfrentadas pelos bispos, ou alarme em circunstâncias particulares, mas a forma da resposta foi elaborada pelos legisladores. Esta não é uma história de cima para baixo do direito como algo que moldou seu mundo, mas

um estudo de como os legisladores observaram um fenômeno que era maior do que a lei. A estrutura deste livro é analítica, não cronológica. Este é, em parte, um argumento contra a teleologia do desenvolvimento. Este último não é uma postura filosófica, mas um argumento histórico: não havia um pacote de leis para os legisladores herdarem. Como o historiador de hoje, um canonista que se interessou por hospitais foi confrontado com um silêncio abrangente, pontuado por fragmentos de conversas jurídicas contraditórias e confusas. Podemos compreender melhor a originalidade e seriedade de seu trabalho, e a natureza de sua pesquisa, quando apreciamos a página em branco da qual partiram. Mas, em grande parte, a estrutura é analiticamente necessária. O problema em si é fundamentalmente um problema da alta Idade Média: da ausência do direito canônico (Parte I). A resposta é do início da Idade Média: sobre as raízes legais e o desenvolvimento das casas de bem-estar no Ocidente (Parte II). As implicações podem então ser extraídas no trabalho dos canonistas dos séculos posteriores (Parte III). Nas duas primeiras partes, cada capítulo cria uma chave que abre o próximo até que, finalmente, podemos desbloquear a tradição da antiguidade tardia e a herança do direito romano no [capítulo 5](#), por meio de material que é de outra forma silencioso quanto às fundações de bem-estar no Oeste. Para ajudar o leitor, as datas foram fornecidas, tanto quanto possível, nos títulos e cabeçalhos.

[O capítulo 2](#) começa examinando os concílios de Latrão, para redefinir o problema do direito canônico como o da ausência, revelando suas implicações para a leitura de material jurídico. Os contornos de uma longa tradição nos remetem ao início da Idade Média, para a Parte II. [O capítulo 3](#) desvenda o modelo medieval inicial para as origens do direito no Ocidente (um modelo franco) e o trabalho dos conselhos de Orléans em 549 e Aachen (816), com sua regra para cânones e canonisas. [O capítulo 4](#) examina a Lombardia carolíngia para identificar, pela primeira vez, a única tentativa sustentada de criar lei para a xenodochia e o modelo institucional que ela refletia. Munido desse modelo, o [Capítulo 5](#) repensa a tradição do direito romano e, com ele, a relação entre Oriente e Ocidente quanto ao bem-estar, examinando a atividade de Ansegis, a coleção de leis de Justiniano e a emergência de um modelo ocidental, enraizado nas tradições testamentárias de província Lei romana. [O capítulo 6](#) segue as implicações desse modelo no século IX, para observar uma série de esforços para criar direitos de ação e, dentro destes, o papel crescente desempenhado pelos bispos, por meio de iniciativas na Lombardia, Roma e França, em particular no concílios de Olona (825), Roma (826) e Meaux-Paris (845/6), atrás dos quais observamos os pseudo-isidorianos. A Parte III retorna à era clássica do direito canônico, para observar os esforços dos legisladores enquanto vagavam pelas fronteiras do direito. [O Capítulo 7](#) examina o silêncio frustrado dos decretistas e o trabalho criativo dos decretalistas para esculpir pequenas declarações na lei, entre elas uma nova categoria legal, de "casa religiosa". [O capítulo 8](#) segue para as ruas de Flandres e Artois para desenterrar a reforma do hospital por trás do decreto de Robert de Courson e do esquecido conselho de Reims (1213) que lhe deu voz. E, finalmente, o [capítulo 9](#) volta-se para *Quia contingit* (1317) para dar sentido à Carta Magna dos hospitais. Ao longo do caminho, e através dos olhos de legisladores ansiosos por responder ao seu mundo, observamos hospitais dos irmãos irlandeses, albergues alpinos e pequenas instituições de caridade da Lombardia, as lutas dos leprosos, uma rede de hospitais sob o Cruciferi, beguine vida, e um novo instrumento de lei, eclodido em 1186, para trazer segurança às fundações laicas e clericais. Este estudo contribui para três campos da história. Para a história dos hospitais, oferece uma nova definição jurídica do hospital. Ele identifica um modelo distintamente ocidental, enraizado na lei romana provincial e adotado na lei da igreja. Ele desvenda modelos antigos sobre o lugar dos hospitais no cristianismo medieval e a natureza da mudança, revelando uma forma que era legalmente distinta dos mosteiros. Ele revela uma riqueza de novo material, identificando nova legislação e iniciativas jurídicas em cada período: de estruturas da antiguidade tardia a capitulares carolíngios, conselhos a coleções canônicas, decretais e comentários. Ao fazê-lo, oferece um novo compêndio de leis e uma estrutura legal mais ampla em que as instalações de bem-estar operam e podem ser estudadas. O que emerge é uma nova história do hospital que é também, e fundamentalmente, uma história europeia.

Para a história do direito, oferece uma lente incomum para visualizar o direito canônico. O direito canônico nunca foi um artefato fixo nem um bastão de conhecimento estabelecido, transmitido de geração a geração: até meados do século XIII. Era constantemente recomposto ou - mais precisamente - alguém estava sempre tentando dar um novo sentido a uma herança difícil de manejar.⁹⁰ Mas o direito canônico baseava-se em reivindicações centrais. Mesmo, e talvez especialmente, seus pioneiros e atores radicais tiveram que se envolver com as tradições e os direitos de ação que constituíam essas reivindicações. Este é um estudo do que aconteceu quando não havia herança legal, nem mesmo uma autoridade por meio da qual agir. É direito canônico sem cânone. Aqui, na periferia da lei, os desesperados podem ousar trabalhar e cruzados, agitadores e falsificadores jogam. A necessidade de criar um novo texto pode revelar agendas inesperadas. Estes lançam luz sobre conselhos familiares — Orléans (549), Meaux-Paris (845/6), Aachen (816), Latrão II (1139), Latrão III (1179) e IV (1215), Vienne (1311/2) - e esquecido: Olona (825), Reims (1213). E vemos novos lados surpreendentes de grandes figuras, incluindo o abade Ansegis de St Wandrille, o abade Wala de Corbie, os falsificadores pseudo-isidorianos, o papa Alexandre III, Bernardo de Pavia e Robert de Courson.

Para a história do Cristianismo, ele oferece uma nova imagem de bem-estar, no coração do Cristianismo ao longo de um milênio. O lugar das casas de bem-estar, à margem da lei, por muito tempo encorajou a ideia de que o próprio bem-estar era periférico para papas e canonistas e, portanto, por implicação, para aqueles que planejaram as prioridades da Igreja. Quando se revela que os esforços dos legisladores não são fruto da ignorância e da falta de interesse, mas, em contraste, de tentativas criativas de ir além de sua jurisdição legal (se não pastoral), o quadro se transforma. Percebemos as ambições dos clérigos em diferentes períodos, as restrições que enfrentaram e os caminhos engenhosos que tentaram traçar em torno deles. E, mais particularmente, descobrimos um fundamento cristão que poderia pertencer não à igreja, mas ao povo.

Este é um livro sobre os limites da reivindicação legal da igreja sobre a atividade dos cristãos. No limite do que era permissível e mesmo, brevemente, logo além desse limite, os legisladores eram ativos e inovadores, mas não podiam reivindicar uma reivindicação geral sobre um vasto campo da prática cristã. Como resultado, a escala do que estava acontecendo, por que estava acontecendo e como isso importava, permaneceram não mencionados em seu trabalho. Portanto, é importante, antes de se lançar em seu mundo do implícito, reconhecer o fenômeno em si: não o vasto, criativo, empreendimento de fundação, como exposto acima; mas o que estava por trás disso. Pois o que estava em jogo era a própria salvação. O dia do julgamento foi uma imagem que enfrentou todo cristão medieval quando eles entraram em uma igreja, muitas vezes literalmente, em pedra, mosaico e pintura, e sempre conceitualmente, pois esse seria o momento em que a salvação seria decidida. As idéias medievais centrais - das ovelhas e dos bodes, bem como das obras corporais de misericórdia - vieram de uma passagem da Bíblia: Mateus 24-5, onde a vinda de Cristo como rei foi apresentada. Culminou no Juízo Final, quando Cristo assumiria seu trono e separaria as ovelhas dos cabritos; isto é, os salvos dos condenados (Mt 25: 31-45). Naquele momento, Cristo explicaria aos salvos por que eles foram escolhidos, dizendo: 'Porque eu tive fome, e vocês me deram de comer; Eu estava com sede e você me deu de beber; Eu era um estrangeiro e você me acolheu; Nu, e você me cobriu; doente, e você me visitou: eu estava na prisão, e você veio para mim. ' Os justos, confusos, não teriam memória de ter feito isso e perguntariam quando eles fizessem tais coisas, repetindo a lista de ações, para ouvir que 'enquanto você fez isso a um desses meus irmãos menores, você o fez a mim'. Ele então identificava o condenado, repetindo a lista na negativa 'Porque eu estava com fome, e você me deu para não comer ...' e eles, confusos, perguntavam: 'quando te vimos com fome ... e não te ministramos ? ' e receber a mesma resposta, na negativa. A lista completa de obras de misericórdia corporais foi repetida quatro vezes.⁹¹ Todo o diálogo do dia do julgamento foi de bem-estar. Cuidando do mínimo, daqueles que sofreram mais intensamente.

Caridade humana, *caritas*, o ato de atender às necessidades corporais de outros cristãos e atender ao mínimo na sociedade, foi o que marcou os salvos dos condenados. Essa obrigação nunca esteve à margem do Cristianismo. Embora fosse exortado pela igreja, e

exigido pela lei da igreja de clérigos e religiosos, o esforço de cuidar de Cristo cuidando dos miseráveis que se encontravam lá fora, no mundo. Era obrigação de todo cristão que buscava a salvação. E era a realização desses atos de cuidado humano, que distinguia ovelha de cabra, salva de condenada.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ O que se segue é uma história do bem-estar cristão medieval no Ocidente: outras sociedades e grupos religiosos desenvolveram seus próprios, muitas vezes semelhantes, modelos de caridade. On Byzantium in cross-cultural context, [P. Horden, 'The Invention of the Hospital', em SF Johnson, ed., *The Oxford Handbook of Late Antiquity* \(Oxford, 2012\)](#) ; P. Horden, 'The Earliest Hospitals', *Journal of Interdisciplinary History* 35: 3 (2005), e, mais amplamente, Z. Chitwood, 'Endowment Studies', *Endowment Studies* 1 (2017); P. Hennigan, *The Birth of a Legal Institution* (Leiden, 2004), 52-70; M. Borgolte, 'Fundamentos "para a Salvação da Alma"', *Medieval Worlds* 1 (2015). Instituições pré-cristãs (gregas), que incluíam *xenones*, são tratadas em [DJ Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* \(New Brunswick, NJ, 1968\), 6–11](#) ; e as primeiras ações cristãs de esmola, de R. Finn, *Esmola no Império Romano Posterior* (Oxford, 2006). Para a caridade judaica e islâmica, embora em um período posterior, [MR Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* \(Princeton, 2005\)](#) ; A. Ragab, *The Medieval Islamic Hospital* (Cambridge, 2015).

² P. Brown, *Through the Eye of a Needle* (Princeton, 2012); [P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* \(Hanover, NH, 2002\)](#) . A tradição oriental é considerada no [Capítulo 5](#) .

³ Jerônimo, *Epist.* 77.6: 'et prima omnium nosocomeion instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis, et consumpta languoribus atque inedia miserorum membra foveret', e 77,10 (PL 22, col. 694, 697); E. Hubert, 'Hôpitaux et espace urbain', em *HMMA* 115-16; R. Santangeli Valenzani, 'Pellegrini, Senatori e Papi', *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia* 19/20 (1996/7), 204–10.

⁴ O relato aqui difere um pouco dos estudos anteriores, que tendem a assumir um ideal da tipologia bizantina e se perguntar até que ponto ele foi seguido na prática. Para este trabalho e para essas instalações no Ocidente, consulte a Parte II .

⁵ 'la révolution de la charité', [A. Vauchez, 'Assistance et charité en occident, XIII^e–XV^e siècles', em VB Bagnoli, ed., *Domanda e consumi* \(Florença, 1978\), 152](#) . *Eflorescência* é o termo de P. Bonenfant, *Hôpitaux et bienfaisance publique dans les anciens Pays-Bas* (Bruxelas, 1965), 24; M. Mollat preferiu *floraison* , 'Floraison des fondations hospitalières (XII^e–XIII^e siècles)', em *HHF* .

⁶ Apresentações às ordens militares incluem [H. Nicholson, *The Knights Hospitaller* \(Woodbridge, 2001\)](#) ; Brodman, *CRME* 90-114; D. Marcombe, *Leper Knights* (Woodbridge, 2003); e os ensaios em M. Barber, ed., *The Military Orders* (Aldershot, 1994).

⁷ [G. Jugnot, 'Deux fondations augustiniennes en faveur des pèlerins', em M.-H. Vicaire, ed., *Assistance et charité, Cahiers de Fanjeaux* 13 \(Toulouse, 1978\)](#) ; A. Meyer, «Organisierter Bettel und andere Finanzgeschäfte des Hospitals von Altopascio», em Drossbach, ed., *Mittelalter und früher Neuzeit* ; G. Drossbach, *Christliche caritas als Rechtsinstitut: Hospital und Orden von Santo Spirito em Sassia* (Paderborn, 2005), e Drossbach, 'Hospitäl in Patrimonium Petri', em *Europ. Spitalwesen* ; D. Le Blévec, «L'ordre canonial et hospitalier des Antonins», em *Le Monde des chanoines* , *Cahiers de Fanjeaux* 24 (Toulouse, 1989). E veja a ampla discussão em Brodman, *CRME* 115–77.

⁸ G. Cipollone, ed., *La liberazione dei 'captivi' tra Cristianità e Islam* (Cidade do Vaticano, 2000).

⁹ Em 1227, Luís VIII deixou um legado às 2.000 leprosas de seu reino. Estudos recentes identificaram 517 leprosários na diocese de Sens e 320 na Inglaterra: F.-O. Touati, *Archives de la lèpre* (Paris, 1996), 9, 32; [C. Rawcliffe, *Leprosy in Medieval England* \(Woodbridge, 2006\), 106](#) . A diocese de Liège tinha trinta e quatro casas de bem-estar, vinte e cinco delas estabelecidas entre 1175 e 1300, De Spiegel, 'Les structure hospitalières', em *HMMA* 101-2. Esses números são a ponta de um iceberg perdido, já que muitos são conhecidos por uma única referência e chance de sobrevivência.

¹⁰ Em 1287, St Leonard's, York, tinha uma enfermaria para 229 homens e mulheres, uma escola de dezenove meninos com dois mestres, um lar infantil (*domus puerorum*) com vinte e três órfãos e uma equipe mais ampla de um diretor, treze capelães , onze irmãos leigos, dezessete irmãs, dezessete páginas e setenta e seis servos e funcionários: PH Cullum, 'St Leonard's Hospital, York, em 1287', em D. Smith, ed., *The Church in Medieval York* (York, 1999), 21.

¹¹ Sobre o último, S. Framer, 'The Leper in the Master Bedroom', em R. Voaden e D. Wolfthal, eds, *Framing the Family* (Tempe, AZ, 2005), 91–4. Veja, por exemplo, Sabelia, que em 1202 se casou com João, o *hospitalarius* de um hospital ligado a um priorado beneditino e se juntou a ele para servir aos pobres (JH Mundy, 'Hospitais e Leprosários em Toulouse', em Mundy et al., Eds, *Essays in Medieval Life and Thought* (Nova York, 1965), 194, 197n., 198). Para uma imagem posterior vívida, que se estende além das paredes dos hospitais, DJ Osheim, 'Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany', *Speculum* 58: 2 (1983).

¹² Sobre padrões de fundação, Brodman, *CRME* 45–88, enfatizando a superioridade numérica das fundações leigas; De Spiegeler, 'Les Structures Hospitalières', 101-2; S. Sweetinburgh, *The Role of the Hospital in Medieval England* (Dublin, 2004), 29-32. As localidades podem contrariar as tendências gerais: por exemplo, Florença viu uma fundação entusiástica entre 1250 e 1349, [J. Henderson, *The Renaissance Hospital* \(London, 2006\), 14](#) . [N. Orme e M. Webster, *The English Hospital 1070–1570* \(Londres, 1995\)](#) , continua sendo uma excelente introdução ao assunto.

¹³ As muitas iniciativas e agendas são apresentadas em [S. Watson, 'Hospitals in the Middle Ages', em PE Szarmach, ed., *Oxford Bibliographies in Medieval Studies* \(Nova York, 2017\).](#)

¹⁴ Sobre a variedade de material documental, Touati, *Archives de la lèpre* ; [S. Watson, 'As Origens do Hospital Inglês', *TRHS* 6th-ser. 16 \(2006\)](#) ; e M. Scheutz et al., eds, *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte* (Viena, 2010).

¹⁵ As principais contribuições incluem G. Maréchal, *De sociale en politieke gebondenheid van het Brugse hospitaalwezen* (Kortrijk-Heule, 1978); J. Caille, *Hôpitaux et charité publique à Narbonne* (Toulouse, 1978); A. Saint-Denis, *L'Hôtel-Dieu de Laon 1150–1300* (Nancy, 1983); De Spiegeler, *Liège* ; M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge* (Cambridge, 1987); F.-O. Touati, *Maladie et société au Moyen Idade: La leper, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens* (Bruxelas, 1998); [JW Brodman, *Charity and Welfare: Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia* \(Philadelphia, PA, 1998\)](#) ; C. Rawcliffe, *Medicine for the Soul: The Life, Death and Resurrection of an English Medieval Hospital* (Stroud, 1999); [D. Le Blévec, *La part du pauvre: L'assistance dans les pays du Bas-Rhône*, 2 vols \(Paris, 2000\)](#) ; [P. Montaubin, «Origine et mise en place des hôpitaux cathédraux», em M.-C. Dinet-Lecomte, ed., *Les hôpitaux, enjeux de pouvoir: France du Nord et Belgique \(IV^e–XX^e siècle\)* \(Lille, 2008\), 13–46](#) ; Henderson, *Renaissance Hospital* .

¹⁶ Isso pode ser visto mais claramente nas coleções de ensaios, cuja riqueza repousa nas pinturas locais muito diferentes pintadas pelos estudos individuais. *HMMA* ; *Fundações* ; S. le Clech-Charton, ed., *Les établissements hospitaliers en France du Moyen Age au XIX^e siècle* (Dijon, 2010); [N. Bulst e KH Speiß, eds, *Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler \(Ostfildern, 2007\)*](#) .

¹⁷ Entre as muitas declarações de que o hospital como forma pertencia à Igreja: [J. Gaudemet, *Le gouvernement de l'église à l'époque classique II^e-partie: Le gouvernement local* \(Paris, 1979\), 126-7](#) ; [J. Hourlier, *L'âge classique \(1140–1378\): Les religieux* \(Paris, 1974\), 146-7](#) ; Caron, ' *pia fundatio* ', esp. pp. 144–5; M. Mollat, 'Dans la perspective de l'Au-delà', em *HHF* 92; De Spiegeler, *Liège* , 105–6; Orme e Webster, *English Hospital* , 32, 37–9; Brodman, *CRME* 46-7, 77, 85-8 e referências abaixo.

¹⁸ Consulte o [Capítulo 2](#) . Quando Juetta de Huy foi morar com os leprosos de Huy em c.1181, o local consistia em uma habitação simples (*mansio*) ao lado de uma igreja abandonada (Hugo de Floreffe, *De B. Juetta sive Jutta, vidua reclusa em Acta Sanctorum* , II , 152). Em Toulouse, apenas dois dos sete leprosários conhecidos parecem ter tido uma igreja ou capela (Mundy, 'Hospitais e Leprosarias', 201).

¹⁹ Sobre a idiossincrasia dos estatutos do século XIII: A. Saunier, 'La trame hospitalière médiévale', em *HMMA* 208-11; [G. Drossbach, 'Das Hospital — eine kirchenrechtliche Institution? \(ca. 1150-ca. 1350\)', *ZRG 118 Kan. Abt.* 87 \(2001\), 518-19](#) ; J. Avril, «Le statut des maisons-dieu», in *Actes du 110^e Congrès National des Sociétés savantes* (Paris, 1987); Watson, 'Origins', 82-3; Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 26–30. E veja os textos em *Statuts* .

²⁰ Um catálogo é fornecido para a Inglaterra em S. Watson, 'The Statutes and Constitutional Documents of English Hospitals to 1300' (D.Phil. Dissertation, University of Oxford, 2004), 300–58.

²¹ Watson, 'Origins', examina esse princípio, que é básico para as histórias da maioria das casas. Sobre as variedades de governo: De Spiegeler, *Liège* , 105–32; Mollat, 'L'Au-delà', 92-5; Henderson, *Renaissance Hospital* , 7-25, 28-31; K. Goudriaan, 'Early Hospital Development in the Provinces of Holland, Zealand and Utrecht', em seu *Piety in Practice and Print* (Hilversum, 2016), 51-3.

²² Brodman, *CRME* 82-3, 87-8; Orme e Webster, *English Hospital* , 32-4. Existem até casos de bispos, como os de Liège, entregando casas a autoridades leigas (De Spiegeler, *Liège* , 111, 115–21). Em contraste, o bispo de Rouen (1248–75) trabalhou para afirmar uma jurisdição eclesiástica sobre os hospitais em sua diocese e colocar as comunidades sob regras, [AJ Davis, *The Holy Bureaucrat* \(Ithaca, NY, 2006\), 80–2.](#)

²³ Os hospitais de Santo Aleixo e São João Batista, Exeter, foram fundados por cidadãos de Exeter. Ambos eram cívicos, já que os cidadãos mantinham os hospitais e os funcionários cívicos nomeavam seus priores, e religiosos. Em c. 1240, quando os dois estavam unidos, um dos fundadores leigos 'entrando na fraternidade do hospital foi feito mestre de seus irmãos e irmãs', claramente uma forma de conversão. Para aumentar a confusão, em 1244 o bispo e os cidadãos trocaram de hospitais, efetuando um *permutacio fundatoreum* , com o hospital de São João e Santo Aleixo confiado aos bispos, o leprosário da cidade. Até aquele ponto, o bispo não havia desempenhado nenhum papel nos negócios de St. John's. S. Watson, 'Sources for English Hospitals', em M. Scheutz et al., Eds, *Quellen* , 78-83.

²⁴ Orme e Webster, *English Hospital* , 35. Isso ficava claro desde as primeiras histórias sociais: 'Au total, la suprématie de l'archevêque sur les hôpitaux de Narbonne nous paraît, en réalité, extrêmement théorique. La révérence due à cette haute

autorité ecclésiastique ne lui laisse guère plus qu'un vague droit de visite que nous voyons s'exercer en 1404, non pas tant sur les établissements hospitaliers eux-mêmes d'ailleurs, que sur les chapelles qui y sont adjointes', Caille, *Narbonne*, 62. Para uma declaração recente, Goudriaan, 'Early Hospital Development', 55-6.

²⁵ Mundy, 'Hospitals and Leproses', 194n.; Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 23; B. Resl, 'Hospitals in Medieval England', em *Europ. Spitalwesen*, 46.

²⁶ *HDC* 115n.; De Spiegeler, *Liège*, 106.

²⁷ Uma questão articulada de forma mais envolvente por Drossbach, 'Das Hospital', esp. p. 510.

²⁸ O problema foi eloquentemente exposto por JW Brodman: 'As autoridades eclesiásticas não apenas falharam em impor a vida religiosa a todos os hospitais, como também falharam em impor qualquer governo consistente sobre eles. Mais uma vez, não foi por falta de esforço ... A caridade desenvolveu-se assim como uma parceria entre o clero e os leigos, entre a Igreja e o Estado, entre a esfera pública e a privada. Esse caráter misto negava-lhe uma identidade convencional como puramente clerical, como no caso de monges e frades, ou puramente laica, como em confrarias penitenciais ou hospitais administrados por municípios. A hierarquia certamente ficou desconfortável com essa ambigüidade, como testemunhado por seus esforços para absorver os praticantes da caridade em um molde mais tradicional.' Brodman, *CRME* 282, 285, a conclusão de seu capítulo sobre hospitais, 'Between Two Worlds: An Elusive Paradigm'.

²⁹ Exemplos ponderados incluem Le Blévec, 'Fondations et œuvres', 7-11; De Spiegeler, *Liège*, 105-6; Orme e Webster, *English Hospital*, 69-75; Rubin, 'Desenvolvimento e Mudança'; Drossbach, 'Das Hospital'.

³⁰ M. Scheutz et al., 'Einleitung', em *Europ. Spitalwesen*, 13, 17.

³¹ Foi notado como esta definição é semelhante à minha, de 'um local, uma forma designada de esmolas e uma doação ... para fornecer essas esmolas': Resl, 'Hospitais', 44; Watson, 'Origins', 87.

³² Eles são notados apenas ao redor da borda da igreja medieval: JH Lynch e PC Adamo, *The Medieval Church*, 2ª ed. (Londres, 2014), 231-2; [M. Rubin, ed., Medieval Christianity in Practice \(Princeton, 2009\), 212-13](#), no capítulo de B. Resl, 'Bequests for the Poor'; [I. Arnold, ed., The Oxford Handbook of Medieval Christianity \(Oxford, 2014\)](#), principalmente no capítulo, 'Civic Religion', de N. Terpstra.

³³ Mas veja, Rubin, *Charity and Community*, 103-4, que percebeu o modelo de Imbert (princípio 4) e, ao fazê-lo, prendeu minha imaginação há muitos anos. Os esforços recentes para definir a personalidade jurídica são tratados no [Capítulo 2](#).

³⁴ *Statuts*, pp. ix-xxv, e seus artigos anteriores: 'Les maisons-dieu: Leurs statuts au XIII^e siècle', *Revue des Questions Historiques* 60 (1896), 111-17, 132; 'Les maisons-dieu: leur régime intérieur au moyen âge', *Revue des Questions Historiques* 63 (1898), 101. A passagem merece ser citada extensamente: 'Ce qui prouve bien d'ailleurs que la rédaction des règles hospitalières était à l'ordre du jour dans le monde religieux, dès le début du XIII^e siècle, c'est que les conciles de Paris e de Rouen, tenus en 1212 e 1214 sous la présidence du légat du pape, Robert de Courson, au sujet de la discipline ecclésiastique, firent entrer dans leur program de réformes l'établissement d'une règle pour toutes les Maisons-Dieu et les léproseries dont les ressources comportaient la présence d'une congrégation religieuse. Les évêques réunis dans ces deux conciles provinciaux fixèrent les principes fondamentaux sur lesquels devaient reposer ces statuts... Au bout de quelques années, les prescriptions des conciles de Paris et de Rouen commençant à porter leurs fruits.' *Statuts*, pp. xi - xiii.

³⁵ Ver [D.-L. MacKay, Les hôpitaux et la charité à Paris au XIII^e siècle \(Paris, 1923\), 34-50](#). Também foi traduzido para o espanhol, N. Guglielmi, 'Modos de marginalidad en la Edad Media', *Anales de Historia Antigua y Medieval* 16 (1971).

³⁶ Sobre o seminário, Rubin, *Charity and Community*, 3-4; por seu primeiro fruto, *EHP*.

³⁷ Mollat, 'Floraison', 56-7; M. Mollat, 'Hospitalité et assist au début du XIII^e siècle', em D. Flood, ed., *Poverty in the Middle Ages* (1975), 40.

³⁸ *Statuts*, p. xii; *Sacrosancta concilia*, ed. P. Labbe e G. Cossartii, XIII (Veneza, 1730), cols 819ss., 865ss. Mansi também coloca Paris em 1212, Mansi XXII. 835-6, 913. Ambas as edições contam com a edição original de Labbe de 1672.

³⁹ A data correta é conhecida pelos estudiosos de Inocêncio III: JC Moore, *Papa Inocêncio III (1160 / 1-1216)* (Leiden, 2003), 220; *MPM* I. 20. Mas 1212 continua a ser a data na bolsa de estudos do hospital: B. Tabuteau, 'De l'expérience érémitique à la normalization monastique', em *Fondations*, 93; [AJ Davis, 'Preaching in Thirteenth-Century Hospitals', *JMH* 36: 1 \(2010\), 77](#); Touati, *Maladie et société*, 403, 659; [A. Rigon, 'Schole, Confraternite e Ospedali', em G. Andenna, ed., Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' \(1046 - 1250\) \(Milão, 2007\), 426](#); A. Sommerlechner, 'Spitaler in Nord- und Mittelitalien', in *Europ. Spitalwesen*, 116; e Watson, 'Origins', 81. Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 28, e Brodman, *CRME* 78-9, evitam a armadilha.

⁴⁰ 'Deux textes anciens sont reproduits au Décret de Gratien,... notoirement insuffisants pour une matière aussi vaste que la législation hospitalière... les établissements hospitaliers se développeront à l'époque même où la législation est inexistante, pendant les XII^e e XIII^e.' *HDC* 55-6.

⁴¹ 'Comente pouvons-nous expliquer cette absorb de textes sur un sujet aussi important? ... Sans doute, jugeait-on inutile de réglementer une matière où les traditions anciennes donnaient toute satisfaction.' *HDC* 55.

- ⁴² Estes últimos eram em grande parte comentaristas sobre o *contingente de Quia* (1317).
- ⁴³ Ele percebeu isso rapidamente, em uma discussão posterior sobre administradores; *HDC* 233–5.
- ⁴⁴ 'Titre préliminaire': *HDC* 9–54.
- ⁴⁵ O princípio de que os hospitais (como *xenodochia* e *piae causae*) eram, em direito, justinianos, anterior a Schönfeld, cujo «Xenod.» Fornece referências nas suas notas de rodapé. Continua a ser o alicerce do campo.
- ⁴⁶ Schönfeld, 'Xenod.', 23, 38: 'Die Xenodochien sind im römischen Reich und unter der Herrschaft seines Rechts aufgekomen.'
- ⁴⁷ Schönfeld, 'Xenod.', 35-49, com 19, 23-30 sobre o direito romano: 'So ist der Stiftungsgedanke als Rechtsbegriff mit dem römischen Kirchenrecht hochgekommen und, soweit dieses durchbrochen ist, mit ihm dahingegangen. Die auf das Recht am Grund und Boden gestützte potestas des Stifters und seiner Genossen hat sich gegen ihn erhoben, eine Art juristisches Erdbeben ihn verschlungen.' (p. 41). A ideia de um *Volksrecht* e de um *Volksgeist* se apoiava em uma tradição alemã mais longa - e mais complexa; C. Kletzer, 'Custom and Positivity: The Hegel-Savigny Controversy', em A. Perreau-Saussine e JB Murphy, *The Nature of Costumer Law* (Cambridge, 2007).
- ⁴⁸ Imbert não mediu as palavras: 'Ainsi définis dans leur structure juridique, ces établissements ressemblent singulièrement à ceux que nous avons vus régis par le droit de Justinien. La législation orientale paraît avoir passé en bloc, en ce qui concerne notre matière, dans les pays occidentaux: du VI^e au XI^e siècle, les établissements hospitaliers obéissent mêmes règles de fondation et d'administration, en Grèce et en França. *HDC* 44–5.
- ⁴⁹ De fato, o *romance* 123 foi a base para sua afirmação muito citada de que os hospitais estavam sob autoridade episcopal.
- ⁵⁰ J. Imbert, 'Le droit romain dans les textes juridiques carolingiens', em *Studi in onore di Pietro de Francisci*, III (Milão, 1956), 65-6. Ele havia sido criticado na crítica de FL Ganshof, em *L'Antiquité Classique* 18: 1 (1949), 214-15.
- ⁵¹ Alfred Boretius incluiu-o em sua edição de 1883 dos capitulares reais carolíngios, dividindo-o em dois como no. 153, 'Capitula e lege romana excerpta, 826?' (MGH, *Cap.* I, 310), acreditando que foi promulgada pelo imperador ou em um conselho e atribuir uma data a partir do fato de que o capítulo seguido de Louis *Admonitio* (825) na coleção de Ansegis.
- ⁵² Foi o tema de seu último ensaio: J. Imbert, 'Les conciles et les hôpitaux (IX^e siècle)', em *Fondations*. Publicadas postumamente, muitas seções ficaram inacabadas e uma delas, *Quid novi?* não iniciado (p. 43). O ensaio considerou a *xenodochia* como instituições eclesiásticas e creditou a Luís, o Piedoso, a iniciativa de legislar sobre o assunto. Imbert viu os bispos carolíngios, resumidos pelo conselho de Meaux-Paris (845/6), afirmando uma antiga jurisdição episcopal ao ameaçar como 'assassinos dos pobres' aqueles que prejudicavam hospitais (pp. 39-42, 44-6, esp. . p. 42). Outros rejeitaram o capítulo de Ansegis como "um empréstimo impensado ou arrogante", mas não questionaram a primazia inicial da lei de Justiniano no Ocidente; Schönfeld, 'Xenod.', 19; Boshof, 'Armenfürsorge', 153-4.
- ⁵³ F. Merzbacher, 'Das Spital im Kanonischen Recht bis zum Tridentinum', *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 148 (1979), 74–8; Caron, 'pia fundatio', 140-1; EN Rocca, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici* (Milão, 1956), 35–41, 49; M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Age* (Paris, 1978), 31; Frank, 'Hospitalreformen', 6, 10; T. Sternberg, *Orientalium more secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien* (Münster, 1991), 155–7; H. Coing, 'Remarks on the History of Foundations', *Minerva* 19: 2 (1981), 273; E. Patlagean, «La pauvreté Byzantine au VI^e siècle», em *EHP* 77; W. Ullmann, 'Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils', *Studies in Church History* 7 (1971), 9. Uma abordagem mais analítica é feita por H. Siems, 'Von den *piae causae* zu den Xenodochien', em *Itin. Fid.* 60ff.
- ⁵⁴ 'hospitalis domus potest edificari sine licentia episcopi', a frase é de Johannes Andreae, embora Imbert tenha notado iterações anteriores de Innocent IV e Hostiensis; *HDC* 55–6, 67–73.
- ⁵⁵ Do título a (X 3.36.3): 'Ut religiosae domus suos episcopos sint subiectae'.
- ⁵⁶ J. Imbert, «Le régime juridique des établissements hospitaliers du Nord de la France», *Revue du Nord* 29 (1947), 196–7.
- ⁵⁷ 'Les règles canoniques ont-elles été bafouées ou simplement tournées?', Imbert, 'régime juridique', 197–8, 201.
- ⁵⁸ Caron, 'pia fundatio', 152-5, esp. 152; De Spiegeler, *Liège*, 105; Rubin, *Charity and Community*, 103–4; Brodman, *CRME* 244–6.
- ⁵⁹ Isso foi notado (com alguma surpresa) no artigo perspicaz de Frank, 'Hospitalreformen', 34, 39.
- ⁶⁰ Frank, 'Hospitalreformen', 27-8.
- ⁶¹ A separação aparece até mesmo na obra de Imbert, onde os conselhos de Courson aparecem perto do final de seu estudo, como tendo 'desencadeado' a elaboração de estatutos em toda a França; *HDC* 268–70.
- ⁶² Sobre a controvérsia: Y. Marec, 'Le création de l'école d'infirmières de Rouen en 1900', in Dinot-Lecomte, ed., *Les hôpitaux*; K. Schultheiss, 'The Secularization of Hospital Nursing in France, 1880–1914', *French History* 12: 3 (1998). A luta foi pessoal e também ideológica, pois as irmãs pertenciam a famílias locais que haviam apoiado sua vocação como vida de serviço religioso.
- ⁶³ 'Le Conseil considérant qu'en prononçant les vœux de célibat, d'obéissance et de pauvreté, les membres des diverses

congregações renoncent aux Attributes essentiels de la personne humaine et que leur exemple ne pourrait se généraliser sans mètre de toure nação, qu'en vivant en commun, courbés sous la même règle, soumis passivement à l'autorité de chefs la plupart du temps étrangers, ils constituent des pools dangereuses pour l'état qu'ils menacent dans ses prérogatives essentielles [...], considérant qu'il n'y a pas d'entente possivel entre l'église et la société civile, de conciliação entre la tyrannie du dogme et la libre évolution de la raison. ' Das deliberações do conselho municipal de 24 de novembro de 1901, in J. Lalouette, 'Une laïcisation hospitalière menée tambour battant', in Dinot-Lecomte, ed., *Les hôpitaux* , 251, e citação na p. 248.

⁶⁴ Le Grand, «Régime intérieur»; [Le Grand, 'Les béguines de Paris', *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris* 20 \(1893\)](#) .

⁶⁵ *Statuts* , pp. Xi, xiii, xvi.

⁶⁶ N. Orme, 'Clay, Rotha Mary (1878–1961)', *Oxford Dictionary of National Biography* (2004).

⁶⁷ [R. M. Clay, *The Mediaeval Hospitals of England* \(Londres, 1909\), pp. xvii – xviii](#) .

⁶⁸ Ela presumiu que as primeiras casas estavam sob uma regra, adotada por um guardião monástico ou fornecida pelo bispo (quando educadamente solicitado), e 'aparentemente havia uma regra anglicana definida'; Clay, *Mediaeval Hospitals* , 29, 34, 212 e esp. p. 126

⁶⁹ A linguagem é a de M. Stolleis, *The Law under the Swastika* , trad. T. Dunlap (Chicago, 1998), 59, onde pp. 58-60 discute o movimento mais amplamente. Além disso, A. Carrino, 'From the Criticism of Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism', in E. Pattaro and C. Roversi, eds, *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World* , I (Berlim, 2016), 204–7.

⁷⁰ Sobre o início da carreira de Imbert, J.-L. Harouel, 'Un grand savant et administrateur: Jean Imbert (1919–1999)', *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis* 78: 1 (2000); e a carreira subsequente de Schönfeld, F.-R. Hausmann, ' *Deutsche Geisteswissenschaft* ' im zweiten Weltkrieg (Dresden, 1998), 232-9, 263-4, coloca a carreira subsequente de Schönfeld no contexto. Imbert escolheu o lado errado do conflito teoria / prática de Schönfeld. Deixando de lado o nacionalismo ideológico, as observações de Schönfeld sobre a atividade leiga resistem melhor do que sua apropriação da legislação de Justiniano como lei da igreja no Ocidente medieval. Veja meus [capítulos 5 e 6](#) .

⁷¹ Stutz foi a inspiração por trás de ambos os estudos hospitalares e generosamente compartilhou suas próprias descobertas com seus protegidos (Schönfeld, 'Xenod.', 1n.). Reicke estudou com Stutz em Berlim e se casou com a filha de Stutz. Para os primeiros anos de Reicke, consulte [M. Heckel, 'Siegfried Reicke †', *ZRG 89 Kan. Abt.* 53 \(1972\)](#) , cujo detalhe biográfico termina abruptamente em 1933. On Stutz, M. Grüttner, 'Der Lehrkörper 1918–1932', in M. Grüttner, ed., *Die Berliner Universität zwischen den Weltkriegen* (Berlin, 2012), 154–5

⁷² [S. Reicke, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, Erster Teil: Geschichte und Gestalt, Zweiter Teil: Das deutsche Spitalrecht*, 2 vols \(Stuttgart, 1932\)](#) . Reicke ascendeu rapidamente sob o novo regime, tornando-se Professor de Direito Alemão e Canônico em Königsberg (1933), depois em Marburg (1936), e Professor de Jurisprudência em Berlim (1941–45). Ele assumiu um papel de liderança inicial em iniciativas acadêmicas do regime, falando na Liga dos Juristas Nacional-Socialistas Alemães em dezembro de 1934 e dirigindo os historiadores jurídicos para a Aktion Ritterbusch, o 'esforço de guerra pelas Humanidades', um trabalho que ele fez particularmente efetivamente; Hausmann, ' *Deutsche Geisteswissenschaft* ' , 69-76, 188-9, 196-7, 263; Stolleis, *Law under the Swastika* , 50, onde as pp. 40-69 oferecem o contexto mais amplo dessa época difícil.

⁷³ Reicke, *Das deutsche Spital* , esp. I. 198. O processo de municipalização foi ainda mais matizado para a Alemanha por Jürgen Sydow e reinterpretado para cidades inglesas por Miri Rubin: J. Sydow, 'Kanonistische Fragen zur Geschichte des Spitals', *Historisches Jahrbuch* 83 (1964); [J. Sydow, 'Spital und Stadt in Kanonistik und Verfassungsgeschichte', em H. Patze, ed., *Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert* \(Sigmaringen, 1970-1\)](#) ; [M. Rubin, 'Development and Change', em L. Granshaw e R. Porter, eds, *The Hospital in History* \(Londres, 1989\)](#) .

⁷⁴ Como Reicke refletiu em seu discurso inaugural em Berlim em 1942: 'Von Landschaft zu Landschaft, von Stadt zu Stadt fortschreitend versuchte ich, die rechtliche Ordnung dieser Institution auf deutschem Boden in ihren mannigfachen Ausprägungen und Wandlungen und Wandlungen den Verbürgerlichung gekennzeichnet sind, aufzuzeigen. Es ergab sich hierbei, wie stark diese aus dem Schoß der Kirche geborene Einrichtung in ihrer Gestalt und Auswirkung deutsch-rechtlich Züge angenommen hat. «Antrittsrede des Hrn. Reicke ', em *Jahrbuch der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Jahrgang 1942* (Berlim, 1943), 164, e a resposta, 165-6.

⁷⁵ Ele oferece apenas breves notas em uma discussão sobre leprosos e uma nota de rodapé sobre o *contingente de Quia* ; Reicke, *Das deutsche Spital* , II. 253 e 179n.

⁷⁶ Rocca, *Il diritto osped.* 34–94, esp. p. 93. Sobre o *Corpus iuris civilis* , fundamentando a lei medieval, ibid. 34–50, esp. pp. 46 e 49.

⁷⁷ Veja os ensaios em *Europ. Spitalwesen* .

⁷⁸ Poucos de nós somos imunes a tais forças. Comecei este livro em 2012, pensando no direito canônico como um direito guarda-chuva (europeu); Escrevo no Brexit Britain, com um senso aguçado da questão da europeidade.

⁷⁹ Isso torna o trabalho de acadêmicos que cruzam fronteiras intelectualmente, como Miri Rubin, Gisela Drossbach e

Thomas Frank, particularmente valioso. A bolsa de estudos belga tem se mostrado particularmente fértil, em parte porque pode se envolver com as tradições alemã e francesa.

⁸⁰ Para posições opostas, ver D. Le Blévec, 'Foundations et œuvres charitables au moyen âge', em *Foundations*, 8-9, 21; Mollat, *Les pauvres*, 183-7; Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 23, 26, 35; F.-O. Touati, 'Un dossier à rouvrir: L'assistance au Moyen Age', in *Foundations*, 28-33; Maréchal, *Brugse hospitaalwezen*; Rocca, *Il diritto osped.* 54, 58; *Statuts*, pp. X - xvi, xxiv. Alguns sugerem que ambos os paradigmas podem ser verdadeiros; Brodman, *CRME* 47, 68-71, 77, 82-4; De Spiegeler, *Liège*, 105-6, 117-18; Drossbach, 'Das Hospital', esp. pp. 513, 516.

⁸¹ Para Latrão IV: Mollat, 'Floraison', 56; Touati, *Maladie et société*, 422; GB Risse, *Mending Bodies, Saving Souls* (Oxford, 1999), 151-2. Por seu impacto francês, Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 28; JW Brodman, 'Religião e Disciplina nos Hospitais da França do Século XIII', em BS Bowers, ed., *The Medieval Hospital and Medical Practice* (Aldershot, 2007), 124-6, 132. Pela Bélgica: De Spiegeler, *Liège*, 112; W. De Keyser, 'L'évolution interne des léproseries', em B. Tabuteau, ed., *Lépreux et sociabilité du Moyen Age aux temps modernes* (Rouen, 2000), 13. Drossbach, 'Das Hospital', 515, 521, vê a profusão de estatutos hospitalares na Alemanha como evidência 'daß die Bestimmungen des Pariser Konzils umgesetzt wurden', assim como M. Uhrmacher, 'Die Verbreitung von Leprosorien', em *HMMA* 165.

⁸² Esse estudo comparativo promete remodelar o campo. Os esforços iniciais funcionaram para digerir estudos ou evidências de diferentes países, apresentando casos lado a lado. As principais contribuições são *Europ. Spitalwesen*; M. Scheutz et al., Eds, *Quellen*; G. Drossbach, ed., *Mittelalter und früher Neuzeit: Frankreich, Deutschland und Italien* (Oldenbourg, 2007), esp. sua pesquisa introdutória por Drossbach, Frank e Touati. E, para a Europa Oriental, K. Brunner, ed., *Edição Especial: Themenschwerpunkt Europäische Spitäler* 115: 3-4 (2007).

⁸³ RH Helmholtz, 'The Law of Charity and the English Ecclesiastical Courts', em P. Hoskin et al., Eds, *The Foundations of Medieval Ecclesiastical History* (Woodbridge, 2005), conclui 'que o direito canônico medieval não possuía nenhum texto ou outro locus que poderia servir de ponto de partida para a criação de uma lei de caridade', esp. sobre o assunto de instituições de caridade (p. 123, e veja, também, 113-14).

⁸⁴ 'als die Magna Charta der mittelalterlichen Spitalsorganisation': WM Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, II (Viena / Munique, 1955), 458; citado em Merzbacher, 'Das Spital', 86.

⁸⁵ '... domum quandam in susceptionem peregrinorum et pauperum in loco nostro... sub hac forma construi: scilicet quod in loco preminato nullum in posterum fiet collegium sive de monachis sive de canonicis sive de templariis sive de hospitalariis sive de monialibus; ita est quod domus ipsa nullis temporibus in ecclesiam vel in formam ecclesie commutabitur nec formam xenodochii excedet.' BL Algodão Vespasiano E XVII, fol. 33v, ed. Watson, 'Sources for English Hospitals', em M. Scheutz et al., Eds, *Quellen*, 73-7.

⁸⁶ O termo 'collegium' também parece refletir seu aprendizado jurídico e uma consciência do uso do direito romano pelos canonistas no final do século XII (ver [Capítulo 7](#)).

⁸⁷ Northampton precedeu Oxford como centro de estudos no final do século XII, especialmente o direito. Ele deixou sua marca no convento, que realizou uma revisão do grupo de Bamberg, uma coleção sistemática de decretos da década de 1180; C. Duggan, 'The Making of the New Case Law', em *HMCL*. Para as escolas de direito de Northampton: P. Stein, 'Vacarius and the Civil Law', em C. Brooke et al., Eds, *Church and Government in the Middle Ages* (Cambridge, 1976), 131-3; mas cf. P. Landau, 'The Origins of Legal Science in England', em M. Brett e KG Cushing, eds, *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages* (Farnham, 2009), 173.

⁸⁸ Este livro interrompeu um desses estudos, sobre as licenças e estatutos dos hospitais ingleses, c. 1100-1307, ao qual pretendo voltar. Sobre a importância e os problemas das relações entre a lei (escrita) e a prática (costumeira), A. Rio, 'Introdução', em A. Rio, ed., *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londres, 2011).

⁸⁹ Uma importante coleção de ensaios, que pensam em termos mais complexos sobre a criação, uso e reutilização do direito, é C. Rolker, ed., *New Discourses in Medieval Canon Law Research: Challenging the Master Narrative* (Leiden, 2019), que chegou no momento em que este livro estava para ser impresso.

⁹⁰ Entre os muitos estudos penetrantes que iluminam esses processos de reconstituição e reinvenção, veja os ensaios em D. Jasper e H. Fuhrmann, orgs, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (Washington, DC, 2001); Brett e Cushing, editores, *leitores, textos e compiladores*; *HMCL*; U.-R. Blumenthal, A. Winroth e P. Landau, eds, *Canon Law, Religion and Politics* (Washington, DC, 2012); Rolker, ed., *Novos Discursos em Pesquisa de Direito Canônico Medieval*; bem como Wood, *Prop. Ch*.

⁹¹ A lista ficaria conhecida como as Sete Obras Corporais de Misericórdia, quando o sepultamento dos mortos fosse adicionado.

2

Lendo ao redor das bordas **Casas de Bem-Estar e Conselhos Gerais, 1139–1274**

O problema histórico dos hospitais no direito canônico está centrado no final do século XII e no início do século XIII. Para o período da revolução da caridade, c. 1150– c. 1250, coincide quase exatamente com outra revolução legal: a consolidação do que foi chamado de direito canônico clássico.¹ Impulsionado pela demanda local para resolver questões de prática e lei, por um papado de maior alcance e pelo surgimento de escolas, bispos, papas, canonistas, bem como leigos e religiosos, procuraram esclarecer e codificar a vida cristã. Esses esforços produziram o que se tornou um compêndio oficial da lei, um esforço iniciado com o *Decretum* de Graciano - cujo título, *Concordia discordantium canonum*, literalmente 'a harmonização dos cânones discordantes', revela a escala e natureza do desafio - e consolidado pelos *Decretales* de Gregório IX (1234), também conhecido como *Liber extra*. Foi um esforço marcado, também, por concílios gerais, especialmente Lateran III (1179) e IV (1215) sob os papas Alexandre III e Inocêncio III, muitas vezes considerados como os papas mais ambiciosos do ponto de vista jurídico da época.

Se o problema dos hospitais no direito canônico tem um foco, é nessa época e nesses dois conselhos. Pois os historiadores tendem a ver o Latrão III e o Latrão IV como os grandes motores da reforma, definindo e impulsionando os principais programas de renovação cristã. É natural, então, que os historiadores tenham olhado para esses conselhos para compreender o lugar das casas de bem-estar na igreja e na vida cristã. A relutância dos conselhos em abordá-los foi interpretada como um sinal de abandono por uma igreja indiferente à atividade nas ruas. Este capítulo se propõe a redefinir o problema dos hospitais no direito canônico, que se baseia em uma concepção errônea básica do que vemos (ou, melhor, deixamos de ver) quando examinamos o direito. Em seguida, usa os conselhos de Latrão para dar forma a um novo desafio: a ausência de leitura na lei.

Dando forma à ausência no direito canônico (c. 1150– c. 1260)

A estranheza dos hospitais no direito canônico é mais facilmente revelada quando olhamos para os mosteiros. Estes tinham uma definição direta na lei, que havia sido estabelecida no concílio de Calcedônia em 451. O concílio determinou que um mosteiro só poderia ser construído com a *consentientia* (conhecimento, aprovação, participação) do bispo (c. 4).² Uma vez consagrado pelo bispo, um mosteiro deveria permanecer um mosteiro e nunca ser transformado novamente em uma habitação mundana, e suas posses eram garantidas a esse mosteiro; qualquer um que tolerasse tal reversão ou expropriação estaria sujeito à censura eclesiástica (c. 24). O bispo tinha o dever de supervisionar o mosteiro, e seus monges estavam sujeitos a ele; eles, por sua vez, deveriam viver separados do mundo, dedicando-se ao jejum e à oração, e não deveriam deixar o mosteiro ou cuidar de negócios, a não ser por indicação do bispo (c. 4). Assim, em 451, o status do local de um mosteiro, seu povo, propriedade, supervisão e defesa foram estabelecidos na visão oficial da igreja. Na lei, os mosteiros eram locais consagrados, instituições inteiramente eclesiásticas, criadas sob e sujeitas ao bispo. Eles albergavam comunidades que se dedicavam a uma vida de oração e cuja casa e bens eram protegidos por sanção canônica.

Calcedônia seria a base de todas as leis da igreja que se seguiram. Estabeleceu jurisdição eclesiástica sobre mosteiros e monges, bem como igrejas e padres. Em consequência, a supervisão da vida monástica era uma obrigação fundamental da prelação e, portanto, do governo da igreja. É difícil encontrar um conselho, e quase impossível encontrar uma coleção de leis que não tenha algo a dizer sobre a vida monástica. Na prática, a vida monástica mudava constantemente: entre os séculos V e XII, houve períodos em que a autoridade episcopal perdeu para o poder laico e em que a segurança das posses monásticas foi perdida; os mosteiros adotaram regras e formularam novas regras; surgiram ordens internacionais, com redes de casas filhas; e casas e ordens inteiras foram

concedidas exceções da supervisão diocesana e sujeitas diretamente a uma casa mãe ou ao papado. Essas mudanças trouxeram conflitos e exigiram novas leis, assim como mudanças nas expectativas de vida que os religiosos deveriam levar. No século XII, o acúmulo de leis sobre a vida monástica era vasto. Graciano sozinho dedicou cinco livros inteiros (*Causae*) de seu *Decretum* ao assunto de monges, mosteiros e abades, abordando as relações entre monges e igrejas paroquiais (Causa 16) e entre um mosteiro e um bispo (C. 18), bem como convertidos, especialmente clérigos (C. 19), padres arrependidos (C. 17) e oblatos infantis (C. 20). Cada livro foi dividido em perguntas, respondidas com exemplos (capítulos) de lei: 'se os monges podem celebrar o ofício divino para os leigos e dar-lhes penitência e batizar' (C.16 q.1) tem sessenta e oito capítulos de lei, incluindo uma reafirmação de Calcedônia (c. 4) no capítulo 12.³ No entanto, a definição estabelecida em Calcedônia perdurou. Continuou sendo o padrão pelo qual as questões de jurisdição eclesiástica eram avaliadas e, como resultado, suas decisões reverberaram nos capítulos seguintes.

Não havia tal definição para hospitais e nenhum compêndio de leis. Os historiadores jurídicos tendem a ignorar o decreto de Robert de Courson no conselho de Paris (1213), porque ele não circulou como lei canônica: não foi emitido por meio de um conselho papal ou decretal, nem copiado para qualquer coleção canônica. Isso deixou os estudos com o mesmo corpus "insuficiente" que Imbert havia desprezado: dois capítulos no *Liber extra* (1234) e *Quia contingit* (1317), aquela decepcionante "Magna Carta de organização hospitalar". Este último geralmente é esquecido.⁴ Um dos capítulos *extras* do *Liber* foi totalmente ignorado (X 3.36.4); o outro (X 3.36.3), com apenas vinte palavras, percebia simplesmente como uma declaração de que os hospitais pertenciam ao bispo. As origens e o significado de ambos os capítulos *extras* de *Liber* permanecem obscuros: eles agora são comumente chamados de criações do século XIII, embora um (X 3.36.3) também tenha sido atribuído a Eugenius III (1145-53).⁵

Essa ausência de direito canônico fez com que os historiadores jurídicos e jurídicos / institucionais tivessem de olhar para a *longue durée* em busca de uma definição do que era um hospital na lei. A maioria traça uma linha direta desde o Bizâncio de Justiniano até o final da Idade Média, embora muitos estudos progridam da hospitalidade pagã aos primeiros hospitais modernos ou modernos.⁶ Quase inevitavelmente, tal abordagem constrói uma teleologia do desenvolvimento. Textos difusos por uma ampla geografia e por mais de um milênio são tratados como um corpo unificado de lei e um único esforço em evolução, e para a lei o relato se baseia no *Corpus iuris civilis* de Justiniano . Porque se encaixa desconfortavelmente nesta longa história, foi fácil pular o pequeno corpus do direito canônico de 1100-1300 e, com ele, o mundo que ele aborda. A revolução da caridade e sua variedade de casas locais podem ser facilmente perdidas. Além disso, durante a *longue durée* 'religião' e 'medicina', 'igreja' e 'secular', às vezes se tornaram binários conflitantes,⁷ e o hospital do final da Idade Média, um protótipo para o hospital moderno.⁸ Visões messier, mais "medievais" de bem-estar, e até mesmo a grande era dos hospitais nos séculos XII e XIII, tornaram-se um ponto fraco nesta marcha mais longa do progresso médico secular.⁹

Três estudos importantes revelam a dificuldade de definir hospitais em direito na era da revolução da caridade. Dois deles baseiam-se em Justinian e no uso criativo de Gracian. Friedrich Merzbacher selecionou quatro textos do *Decretum* de Graciano que exortavam os bispos a cuidar dos pobres, doentes e órfãos. Aqui ele procurou e encontrou um eco da lei de Justiniano. Com base no último, ele argumentou que os hospitais eram, e tinham sido desde o final da antiguidade, obras de piedade e caridade: instituições cristãs, subordinadas ao bispo.¹⁰ Pier Giovanni Caron também viu os hospitais como resultado de um dever moral e legal inicial que exigia que os bispos alocassem a renda de suas propriedades para a hospitalidade e o cuidado dos pobres; com o tempo, esses bens foram se desprendendo dos estados episcopais, independência reconhecida em lei por Justiniano. Caron encontrou aqui a "longa evolução" de *hospitalitas* para "o hospital", um novo tipo de instituição que foi definida em lei pelos decretistas do século XII em suas glosas a Graciano.¹¹ Na falta de leis do século XII sobre hospitais, Merzbacher e Caron olharam para os deveres episcopais, mas

enfatazaram outros diferentes. Como resultado, eles selecionaram diferentes capítulos de Graciano. O resultado foram dois sortimentos idiossincráticos de leis, cuja principal semelhança entre si é que qualquer relação com hospitais é puramente conjectural.

Em contraste, Gisela Drossbach voltou ao pequeno corpus de direito canônico de Imbert para argumentar, contra a rápida rejeição de Imbert, que na verdade constituía uma intervenção visionária da Igreja.¹² Ela sugeriu que os hospitais não conseguiram atrair a atenção de Gracian e de seus comentaristas, os decretistas, porque em meados do século XII os hospitais ainda permaneciam seguros sob a supervisão episcopal. Quando, no final do século XII, hospitais independentes surgiram, a igreja respondeu primeiro no conselho de Courson em Paris, exigindo que as comunidades de hospitais seguissem uma regra, depois em 1234, quando Gregório IX os subordinou ao bispo e lhes forneceu as mesmas proteções legais dos mosteiros (X 3.36.3). Definidos finalmente no direito canônico, os hospitais podiam ser organizados de acordo com uma regra e um propósito religioso, que era o serviço hospitalar. Este modelo monástico foi consolidado em 1317 por *Quia contingit*.¹³

Em face disso, essas investidas oferecem modelos contraditórios e compartilham pouco terreno comum. O hospital era uma forma institucional estável sob o bispo (Merzbacher), uma forma eclesiástica dada o status de uma instituição independente por decretistas do século XII (Caron), ou uma que se tornou desonesta neste momento, para ser capturada pelos clérigos do século XIII (Drossbach)? Os hospitais estavam sendo transformados em uma forma monástica (Drossbach), ou eram instituições extra-monásticas que eram seguramente episcopais (Merzbacher) ou finalmente lançadas no mundo (Caron)? Suas fotos são inconciliáveis, mas, no fundo, as três navegavam no mesmo problema: que lei usar? Por mais perceptivo que seja, cada modelo entra em colapso porque não pode ser enraizado na legislação. Um corpo de leis deve primeiro ser elaborado. Os primeiros medievalistas tendem a usar decretos sobre a hospitalidade clerical e a *cura pauperum*, depois os modelos monásticos medievalistas e os decretos monásticos. Além desses horizontes básicos, cada corpus é diferente. Ou as ligações entre as próprias leis e os hospitais devem ser inventadas, ou, no corpus mais cuidadosamente estruturado de Drossbach, as leis devem ser feitas para se estenderem além de seu alcance, pois nem os textos *extras* do *Liber*, nem o *contingente de Quia* menciona regras para hospitais - apenas o de Courson conselhos fazem isso.¹⁴ Para construir a definição de hospitais no direito, os historiadores tiveram que inventar continuidades e até legislações. A ausência de lei foi silenciosamente tratada como o problema a ser superado. Na verdade, é o fenômeno que define os hospitais na lei.

Em teoria, havia os meios e o motivo para criar o direito, à medida que o direito canônico clássico tomava forma. A segurança sob a igreja (a razão presumida para sua falta de preocupação) não seria razão para não legislar.¹⁵ Casas monásticas tinham uma forma clara e eclesiástica, fato que encorajava decretos detalhados sobre sua organização, observância e supervisão. A partir de meados do século XII, os canonistas também trabalharam para desvendar um emaranhado de costumes que se acumularam ao longo dos séculos por meio de uma interação de leis seculares e eclesiásticas. Em seus escritos, como Stephan Kuttner observou, “aspectos jurídicos importantes da vida institucional da Igreja, como benefícios, isenções monásticas ou a organização interna dos capítulos da catedral ... emergem à plena luz do dia da lei escrita”.¹⁶ O volume do material jurídico, muitas vezes na forma de decretos, era especialmente grande nos casos em que as fronteiras precisavam ser delineadas - quando interesses temporais e espirituais podiam colidir, como casamento, usura ou patrocínio.¹⁷ Prelados e legisladores trabalharam para impor uma ordem racional às instituições cristãs. Por que não xenodochia?

Na prática, havia todos os motivos para abordá-los. A eflorescência de novas fundações viu constante inovação em suas formas, deveres e governo, mas uma escassez de leis para orientar fundadores, patronos, custódios e bispos. Essa ânsia de fundar novas instalações criou disputas desde os primeiros anos. Em Angers, uma série de conflitos percorreu o século XII, envolvendo bispo e papa, quando as ambições leigas por uma *domus elemosinaria* foram frustradas pelos monges de São Nicolau, apenas para serem realizadas oitenta anos depois em 1206 com uma resolução papal.¹⁸ Em Ypres, as controvérsias sobre um leprosário e hospital continuaram de pelo menos 1186 até 1217 e envolveram o capítulo da

catedral, bispo, arcebispo, três papas, juízes papais delegados, um legado papal, o governo da cidade, o conde e ameaças repetidas *sub excomunhão e iam lata*.¹⁹ As casas de bem-estar não eram incontroversas nem seguras sob supervisão eclesiástica. As disputas se concentraram nos direitos de acesso ao serviço espiritual, bem como na jurisdição sobre o hospital e na *cura* dos funcionários do hospital, tanto para as famílias quanto para os visitantes. Também era importante para os clérigos e leigos locais que os hospitais funcionassem e como funcionavam, tornando a administração uma questão de preocupação crescente desde o final do século XII. Muitas dessas controvérsias foram colocadas aos pés dos bispos e juízes papais delegados, que cada vez mais se encontravam na linha de frente das prolongadas disputas locais a respeito da xenodochia.²⁰ No entanto, por algum motivo, eles não estavam armados com uma lei explícita.

Em uma época marcada pela determinação da Igreja em abordar a vida cristã em suas várias formas, o silêncio legal em relação às casas de bem-estar, mantidas de forma tão consistente, não foi acidental. Os conselhos gerais oferecem a oportunidade de dar forma a essa ausência do direito, e a própria ausência torna-se a chave da sua leitura.

Os conselhos gerais: escavando o que foi escondido

Em resposta aos apelos papais, prelados de toda a Europa ocidental se reuniram no palácio e na igreja de Latrão em Roma em 1123, 1139, 1179 e 1215, e depois em Lyon em 1245 e 1274.²¹ Aqui, as disputas foram resolvidas, questões de dogma esclarecidas e uma nova lei promulgada para a saúde e reforma da igreja. A crença de que a igreja promulgou reformas para hospitais, e que o papado colocou essas casas com segurança sob administração eclesiástica, baseia-se nesses conselhos, e em dois em particular: Latrão IV, que dizem ter assumido as reformas de Courson em Paris (1213) e obrigou os hospitais a adotar uma regra; e Latrão III, que é creditado por trazer leprosários, finalmente, sob a igreja. Em cada caso, há a convicção de que o conselho agiu, mas não há consenso sobre *como* ele agiu. Isso ocorre porque as ações não podem ser ancoradas em decretos: os conselhos atuam, mas não se verifica que o tenham feito. A legislação merece leitura.

O caso ímpar de Latrão IV (1215)

Talvez nenhum conselho goze de maior reputação do que o quarto conselho de Latrão de Inocêncio III. Tratava definitivamente das ordens religiosas, antigas e novas, assim como dos cristãos leigos e da pastoral.²² É fácil imaginar o conselho agindo por hospitais, e particularmente fácil imaginar que ele adotou a reforma hospitalar de Courson, porque Innocent fez uso de uma série de decretos parisienses.²³ No entanto, Latrão IV não acatou, promulgou, adaptou ou mesmo percebeu o decreto do hospital; na verdade, não oferecia nenhum cânone sobre hospitais.

Parece que Michel Mollat foi o primeiro a afirmar que o Latrão IV havia exigido que os hospitais adotassem regras. Ele não ofereceu detalhes, mas sua declaração se tornou um lugar-comum e muitas reivindicações foram feitas para a atividade e o impacto do conselho. Na maioria das vezes estuda gestos vagamente em direção ao conselho.²⁴ Os que citam a legislação atual apontam para o cânon 13, que proibia doravante qualquer um de conceber uma nova forma de vida religiosa (*nova religio*), exigindo que aqueles que desejassem se dedicar à vida religiosa (*ad religionem converti*) adotassem uma que já fosse. aprovado, e aqueles que desejam fundar uma casa religiosa (*religiosam domum de novo fundare*) para adotar uma regra e instituição aprovada; um monge, acrescentou, não deve pertencer a vários mosteiros, nem um abade governar mais de um.^{25.0} Cânon 13 foi parte de um esforço mais amplo para trazer maior uniformidade à vida religiosa; aqui, para aqueles que deixaram o mundo e se submeteram a uma regra reconhecida.²⁶ Seguiu um longo cânone que organizava chefes de mosteiros independentes em capítulos provinciais, de modo que 'trabalho diligente fosse realizado para reformar a ordem e observância de seu governo'.²⁷ Isso varreu aquelas casas beneditinas e agostinianas que ainda não estavam em uma congregação de casas, como muitas das novas ordens estavam. Agora, à maneira

cisterciense, os chefes dessas casas deviam se reunir a cada três anos para harmonizar os costumes e designar visitantes para corrigir cada casa. O cânon 13 foi parte dessa restrição mais ampla da vida religiosa. Como tal, abrangia ordens religiosas de hospitalidade, como os Hospitalários de São João, os Trinitários, a Ordem do Espírito Santo na Saxia e Santo Antônio de Viena.²⁸ Todos, exceto os últimos, tiveram seus modos de vida confirmados antes de 1215.²⁹

O cânone não fazia referência a *hospitales* ou *xenodochia*. Mais significativamente, não foi reconhecido como afetando-os por aqueles que glosaram o decreto, por canonistas que se dirigiam a hospitais ou por bispos que promulgavam reformas latinas. Na Inglaterra, o Latrão IV foi adotado com particular energia. Os bispos assumiram seu programa em seus estatutos sinodais e, em obediência ao cânon 12, capítulos provinciais foram estabelecidos para os mosteiros beneditinos e agostinianos.³⁰ No entanto, nenhuma legislação sinodal, carta papal ou carta episcopal sugere que o cânon 13 foi interpretado como aplicável a hospitais locais.³¹ O mais significativo é o abismo entre o propósito dos cânones e a prática para hospitais: o cânone 12 buscou harmonizar os costumes em mosteiros independentes, e o cânone 13 pôs fim à inovação de novas formas de vida religiosa. Assim, eles prescreveram o oposto do que se acredita ter criado entre os hospitais, uma vez que os estatutos "quase religiosos" dos hospitais locais surgiram ao acaso e são confusos em sua diversidade.³² No século após o Latrão IV padronizar os religiosos regulares sob regras aprovadas pelo papa, muitos hospitais em toda a Europa foram apresentados a conjuntos de regulamentos elaborados individualmente, inventivos e heterogêneos.

Essa falta de leis explícitas não deixou as casas de bem-estar intocadas pelas reformas. Cânones sobre clérigos e vida monástica reforçaram uma cultura em expansão de regulamentação diocesana;³³ outros reforçaram os poderes de supervisão dos bispos, incluindo o direito de conceder permissão para capelas, supervisionar eleições e nomear ou remover clérigos em igrejas paroquiais ou como chefes de igrejas.³⁴ Junto com uma máquina administrativa mais forte na diocese, eles desenvolveram a capacidade de intervenção do bispo e em uma gama mais ampla de questões. Isso afetou muitas casas de bem-estar no final do século XII, especialmente ao negociar direitos aos serviços espirituais. É importante notar, entretanto, que nenhum cânone de Latrão ou Lyon sugeriu que os bispos deveriam supervisionar os hospitais. Na verdade, nenhum abordou explicitamente as casas de bem-estar.

Os hospitais foram nomeados apenas duas vezes nos conselhos gerais da época. Entre suas muitas falhas, Frederico II foi censurado pelo conselho de Lyon I (1245) por não ter construído "igrejas, mosteiros, hospitais e outros lugares piedosos".³⁵ Lateran IV mencionou hospitais, no que é essencialmente um apêndice ou anexo a um cânone. O Cânon 62 sobre o cuidado das relíquias dos santos exigia que os coletores de esmolas obtivessem uma licença papal ou episcopal escrita e, como modelo para os bispos, fornecia um modelo de carta, cuja segunda parte exorta que:

*Porque seus próprios recursos não são suficientes para manter os irmãos e as pessoas necessitadas que se aglomeram em tal hospital, nós admoestamos e exortamos a cada um de vocês no Senhor, e ordenamos a vocês a remissão de seus pecados, para fornecer esmolas piedosas e a agradável assistência da caridade para com eles a partir dos bens que Deus vos concedeu, para que a sua falta seja suprida com a vossa ajuda e para que, por estas e outras boas ações realizadas por inspiração de Deus, você alcance a alegria eterna.*³⁶ (ênfase adicionada)

Esta declaração exortou os cristãos a darem de seus próprios bens para aliviar a carência material dos que não tinham, nos hospitais. A linguagem marcada em itálico se tornará familiar na Parte III, ecoando definições mais amplas para hospitais. Neste ponto de nossa análise, parece ser um aviso incidental. O que importa agora não é apenas que não disse nada sobre regulamentação ou supervisão, mas que, inserido grosseiramente em um cânone sobre relíquias, apresentou um caso totalmente diferente. Ele exortou os cristãos a se preocuparem materialmente com aqueles que viviam sem ele. E, ao fornecer essa advertência em um modelo a ser copiado, estava literalmente colocando palavras na boca dos bispos. Não apenas direcionou os bispos a patrocinarem os hospitais, mas estabeleceu um modelo de como um hospital deveria ser mantido: para suprir sua carência (material) por meio de ajuda. Um arcebispo, pelo menos, atendeu à chamada.³⁷ Isso sugere que o anexo pode ser mais cuidadosamente elaborado do que parece à primeira vista. Sua

abordagem ecoa a de um decreto mais astuto, trinta e cinco anos antes.

Cum dicat Apostolus em Latrão III (1179)

O conselho de Alexandre III de 1179 se envolveu com casas de caridade. Seu cânon 23, *Cum dicat Apostolus*, concedeu a grupos de leprosos que viviam juntos o direito de ter uma igreja, cemitério e sacerdote e os *eximi*u da obrigação de pagar o dízimo de seus jardins e animais.³⁸ É mais famoso por sua declaração de que os leprosos 'não podem morar com os saudáveis ou se reunir com outros nas igrejas', e assim é discutido juntamente com a ordem do Antigo Testamento de que um leproso, contaminado e impuro, deve morar sozinho 'fora do acampamento' (Lev. 13: 46).³⁹ *Cum dicat Apostolus* tem um lugar longo e ainda intratável na história, como o momento em que a igreja medieval promulgou a lei de Moisés. Ainda se costuma dizer que Latrão III ordenou a retirada dos leprosos da sociedade, como mortos para o mundo. ⁴⁰ Isso apesar do trabalho autoritário de François-Olivier Touati e Carole Rawcliffe, em particular, que sujeitou a própria noção de exclusão a um ataque contínuo. Eles revelaram os papéis multivalentes desempenhados pela lepra no imaginário medieval e revelaram como as pessoas afetadas pela lepra podem ser integradas à vida devocional e econômica da cidade e da corte.⁴¹

Essa reavaliação ainda não afetou a interpretação de Latrão III. Na Inglaterra, o conselho é visto como fornecendo amenidades para leprosários, mas em resposta (e depois de afirmar) a lei mosaica.⁴² Permanece um ato de segregação, talvez não mais instigando a separação, mas reforçando um estado existente. A discussão do cânon foi breve, preocupando-se em relacionar o conselho à prática mais ampla do que em explorar o caráter legal do cânon. O estudo inovador de Joseph Avril sobre leprosários franceses de 1150– c. 1250, continua sendo a única investigação concertada dos efeitos do cânone. Baseando-se em uma riqueza de evidências documentais, Avril traçou um quadro da diversidade local e alguma turbulência, mas também de um impulso crescente para criar leprosários em linhas monásticas. Ele creditou esse impulso a Latrão III e sugeriu que o concílio forjasse um caráter religioso para leprosários, como locais eclesiásticos, organizados em modelos eclesiásticos.⁴³ Em seus passos, estudiosos franceses reconheceram Lateran III como o momento decisivo juridicamente, quando a igreja reivindicou autoridade geral sobre leprosários, e legalmente, quando a igreja começou a legislar para hospitais.⁴⁴ Avril ofereceu *Cum dicat Apostolus* como um divisor de águas no direito canônico para hospitais, formando a base da legislação hospitalar subsequente e, notadamente, o *contingente de Quia*. Isso, como se verá, não foi o caso. O cânone era excepcional e seu caráter e origens jurídicas merecem exame.

Começamos com uma observação básica: *Cum dicat Apostolus* não é uma injunção *leviticana*. A linguagem que um leproso, impuro, deve morar 'fora do acampamento' pode ser encontrada freqüentemente em escritos contemporâneos, geralmente como uma metáfora para pecado, heresia ou excomunhão. Alexandre III usou sua imagem ao escrever sobre excomunhão, mas nunca se referiu aos próprios leprosos nesses termos.⁴⁵ De fato, como se verá, ele falava de maneira muito diferente dos afetados pela doença. Seu cânon não faz uso do Levítico, nem de nenhuma linguagem do Antigo Testamento. Na verdade, seu apelo é decididamente Novo Testamento e de sua frase de abertura: 'Mesmo que o apóstolo [Paulo] ordene ...' Vale a pena olhar atentamente para sua linguagem e estrutura (como será o padrão aqui; o aparelho é meu):

[Eu. PRIVAÇÃO] Mesmo que o apóstolo ordene que mais abundante dignidade seja concedida aos nossos membros mais frágeis [1 Cor. 12: 22–3], existem certas pessoas, buscando seus próprios interesses e não os de Jesus Cristo [Fil. 2: 21], que vão contra isso e não permitem que leprosos, incapazes de morar com os saudáveis ou se reunir com outros em igrejas, tenham igrejas e cemitérios ou sejam atendidos pelo ministério de seu próprio sacerdote.

[ii. PERMISSÃO] Visto que isso é conhecido por estar muito distante da piedade cristã, de acordo com a bondade apostólica, decretamos que onde quer que tal número [de leprosos] tenha se reunido [Mt 18: 20] sob um modo de vida comum e ter os meios para construir uma igreja para si com um cemitério e se alegrar com o seu próprio sacerdote, que lhes seja permitido ter [isto] sem qualquer disputa.

[iii. PROTEÇÃO] No entanto, que tomem cuidado para não prejudicar de forma alguma os direitos paroquiais das igrejas antigas. Pois não desejamos que o que é concedido a eles por piedade resulte em dano a outros.

[iv. CONCESSÃO] Declaramos também que eles não devem ser forçados a pagar o dízimo de suas hortas ou da criação de seus animais.⁴⁶

O cânon usa a linguagem bíblica em três pontos. Paulo é empregado duas vezes em sua justificativa inicial: estabelecer um dever para com os membros mais fracos da comunidade cristã e condenar aqueles que falham em fazer isso. Por meio de Paulo, atender aos leprosos não é meramente oposto ao egoísmo, mas igualado a servir a Cristo. Finalmente, com ecos de Mateus 18: 20 ('onde dois ou três se reuniram em meu nome, eu estou entre eles') grupos deveriam ser permitidos uma igreja, cemitério e padre. Seu próprio ato de congregação trouxe Cristo entre eles.

Até mesmo a famosa frase do cânone - dos leprosos "que não conseguem conviver com os saudáveis ou se reunir com outras pessoas nas igrejas" - é claramente não-levitica. Como outros apontaram, não é uma prescrição, mas uma descrição de um estado forjado por costume, embora informado por ensino bíblico.⁴⁷ No entanto, a linguagem de Alexandre sugere não um reconhecimento da lei mosaica, mas sua rejeição. Inteiramente ausente está qualquer linguagem de Levítico e Números, onde o leproso foi 'contaminado', 'separado', 'poluído e impuro', para 'habitar sozinho sem o acampamento' e para 'ser expulso do acampamento para que não o contamine'.⁴⁸ Pelo contrário, o conselho agora 'decreta [s] de acordo com a bondade apostólica' e condena aqueles que falham por irem 'contra' o mandamento apostólico e o próprio Cristo. Apenas a palavra 'habitar' (*habitare*) é semelhante, mas mesmo aqui o leproso levítico (no singular), que deve viver banido e sozinho (*solus habitabit*), senta-se em contraste com os muitos leprosos deste cânone 'reunidos' sob um 'estilo de vida comum e com meios para se sustentarem. Em uma época em que os versos levíticos escapavam das penas dos clérigos, sua ausência parece conhecida, um meio de reconhecer o costume local, mas minando sua autoridade bíblica (e, portanto, legal). *Cum dicat Apostolus* não estava construindo contaminação ou banimento, mas contrariando-os - teologicamente, substituindo a remoção pela obrigação do Novo Testamento; socialmente, reconhecendo grupos de leprosos como comunidades cristãs; e legalmente, investindo-os com direitos.

Podemos ir mais longe, pois esta conhecida cláusula não constitui um flagelo moral da lepra, mas uma deficiência específica que *atinge* os leprosos, 'que são incapazes (*involuntários*) de *conviver* com os saudáveis ou reunir-se com outros nas igrejas'. Por causa dessa incapacidade, eles são privados dos serviços espirituais básicos. Sua privação fornece a justificativa para o cânon, que atua pastoralmente para restabelecer o que foi negado. Sua própria estrutura é moldada em torno da deficiência:⁴⁹ estabelecer a privação dos leprosos [i], remediar essa carência [ii], proteger a freguesia de danos [iii], depois oferecer uma concessão para ajudar a reforçar a sua alimentação comum [iv]. A pessoa com deficiência é o locus desta lei: o lugar onde a necessidade encontra a ação.

Cum dicat Apostolus não se *dirigia* aos hospitais em geral, nem mesmo falava de leprosários. Na verdade, ele não especifica nenhum tipo de casa, nem menciona um local. Lugares físicos estão estranhamente ausentes de seu texto, aparecendo apenas como centros que negavam acesso aos leprosos. Em vez disso, o cânone atribui o direito de ter uma igreja, cemitério e sacerdote a um grupo de pessoas: leprosos, "onde quer que tantos se reúnam sob um modo de vida comum", ou, conforme repetido em um cânone do conselho de Westminster (1200), 'onde quer que tantos tenham se reunido'.⁵⁰ Comunidades sob o privilégio *religiosam vitam eligentes* ('escolha de uma vida religiosa') já possuíam tais privilégios.⁵¹ Aqui, Latrão III estava indo além deste grupo, para uma gama mais ampla de comunidades que viviam de recursos compartilhados, talvez sob votos limitados ou contingentes, e se viram negados o acesso como cristãos leigos a uma igreja paroquial.⁵² Tal vida requeria recursos: um meio de sustento, incluindo o cultivo de jardins e animais (de cujos díizimos eles agora estavam isentos) e, portanto, um local e uma dotação. Essa combinação de comunidade e local só poderia se referir a leprosários, fato confirmado pelos privilégios papais que garantiam esses direitos a comunidades específicas.⁵³ No entanto, nenhum lugar é mencionado no cânon. Seu fundamento legal é construído em termos decididamente humanos, e o direito é atribuído às pessoas, não por causa de onde elas estavam (leprosaria), mas onde não poderiam estar (outras igrejas). Leprosos estão ausentes, tanto no nome quanto como destinos. Faltando como sítios geográficos, faltam também como lugares na lei. O alvo de Alexandre só poderia ter sido leprosários, mas seu cânon abordava uma questão humana e pastoral: estava trabalhando duro para forjar

direitos para um assunto que não mencionava.

Essa lei particular teve origem em Latrão III e, portanto, é uma das 'novidades' pelas quais o município foi reconhecido.⁵⁴ Não há precedentes conciliares. Raymonde Foreville argumentou que muitos dos cânones se originaram em decretais alexandrinos, então poderia ser este o caso para *Cum dicat Apostolus*?⁵⁵ Nenhuma decretal anterior pode ser identificada, nem uma declaração conceitual de seus princípios. Mas pode ter havido um estímulo indireto, de Ricardo de Dover, arcebispo de Canterbury. Ele pediu a seus sufragãos que investigassem os abusos em suas dioceses e, a partir de suas respostas, redigiu 37 propostas para deliberação em seu conselho de Westminster de 1175, entre elas uma breve declaração: 'Que a partir de então os leprosos não devem se associar com os saudáveis'.⁵⁶ Esta declaração não foi um dos vinte e dois decretos promulgados, mas foi uma das oito proposições enviadas por aquele conselho à cúria papal.⁵⁷ Isso gerou uma série de decisões (decretos) em resposta, sete delas respostas diretas. Para o oitavo, sobre os leprosos, proposição e decretal são tão diferentes que sua própria associação foi questionada.⁵⁸

O decretal, *Pervenit* (X 4.8.1), tornou-se uma afirmação fundamental sobre os leprosos no direito canônico.⁵⁹ Alexandre fora informado de que homens ou mulheres, atacados pela lepra, eram 'pelo costume geral separados da comunhão dos homens e removidos para locais isolados fora das cidades e vilas', e que suas esposas ou maridos não os acompanhavam. Alexandre agora ordenou que este último seguisse sua esposa aflita e ministrasse a ela em afeição conjugal, ou vivesse castamente, e ordenou aos bispos que exortassem e depois punissem quem recusasse.⁶⁰ *Pervenit* (1176) afirmou a indissolubilidade do casamento e encontrou seu caminho para o *Breviarium extravagantium* e de lá para o livro 4 de *Liber extra* (sobre o casamento), sob o título 'sobre a união marital dos leprosos'.⁶¹ À primeira vista, o decreto parece não ter relação com a proposição original de Richard de que há um direito legal doravante (*amodo*) para remover os leprosos da sociedade. Seus termos são totalmente diferentes, mesmo na medida em que Richard falava de "leprosos" e Alexandre de "aqueles que foram atingidos pela lepra". É possível que o verbo que Richard usou para 'associar' (*conversari*) tenha surgido porque a controvérsia original em Canterbury dizia respeito a um cônjuge saudável e um doente, mas isso parece improvável dado o silêncio da proposição sobre o assunto do casamento. Parece antes que o casamento foi introduzido na resposta papal, após a questão papal quanto à natureza do costume da separação. A resposta se baseou em um princípio estabelecido em um decreto alexandrino anterior de que uma mulher com lepra não podia ser separada de seu marido.⁶² Isso foi agora redistribuído em *Pervenit* não apenas para rejeitar *non conversari* , mas para manter a associação nos termos mais íntimos; em seguida, ordenou aos bispos que garantissem a continuidade da associação. Enquanto os outros decretais haviam confirmado as proposições originais de Westminster, *Pervenit* reagiu contra o próprio princípio dessa proposição e da maneira mais profunda.

Pervenit e *Cum dicat Apostolus* podem parecer declarações jurídicas não relacionadas, mas as semelhanças subjacentes sugerem uma associação. Eles foram emitidos por Alexandre com alguns anos de diferença. Como o cânone de Latrão, *Pervenit* contrapôs os costumes de separação (Antigo Testamento) com uma injunção apostólica (do Novo Testamento), em defesa dos direitos cristãos. Aqui, Alexandre usou a declaração de Cristo sobre o casamento: 'agora eles não são dois, mas uma só carne (*una caro*); o que, portanto, Deus uniu (*coniunxit*), não deixe ninguém separar (*separet*)' (Mt 19: 6). Como faria Lateran III, evitou a linguagem levítica ao referir-se ao costume de remoção, embora falasse de 'lugares solitários' e da pessoa aflita como 'separada' da comunhão dos homens.⁶³ A escolha serve para destacar a ilegalidade de separar aqueles que estão unidos por Deus. As duas decisões oferecem declarações cada vez mais fortes contra o costume da segregação, que um canonista posterior chamaria de perverso (*mala consuetudo*).⁶⁴ Como faria Lateran III, *Pervenit* defendeu a personalidade cristã dos leprosos. Falava de 'lugares solitários', mas também ignorava o assunto dos leprosários. Uma consulta em inglês instigou a declaração na lei de *Pervenit* (1176/7),⁶⁵ e talvez tenha ajudado a inspirar *Cum dicat Apostolus* (1179), mas a abordagem da lei e os princípios que ela abraçava eram os da cúria papal.

Nos últimos anos, ficou claro que os cânones de Latrão não foram promulgados nem recebidos como legislação definitiva. Como Danica Summerlin revelou, eles foram

dispersos por meio de textos "caóticos", sem conteúdo ou estrutura fixa, e implementados aleatoriamente a partir da década de 1190, quando uma nova geração de *magistros* aplicou o ensino universitário aos problemas locais.⁶⁶ Dentre eles, *Cum dicat Apostolus* se destaca pela *facilidade de uso*. Pode ser encontrada explicitamente nas concessões papais e episcopais de privilégios para leprosários e, implicitamente, em esforços mais amplos para estabelecer capelas e cemitérios para leprosários.⁶⁷ Na prática, os prelados entenderam que seu objetivo eram leprosários e, além disso, que incumbia os clérigos não apenas de frequentar esses lugares, mas de defender seus direitos sob a igreja. *Conceitualmente*, porém, a recepção de *Cum dicat Apostolus* não foi imediata nem direta. Embora tenha encontrado ampla difusão entre os cânones de Latrão III, como decreto individual atraiu pouca atenção.⁶⁸ Não foi escolhido pelos sínodos provinciais; apenas o conselho do arcebispo Hubert Walter de Westminster II (1200) o repetiu, um eco das preocupações do anterior conselho de Westminster em relação aos leprosos.⁶⁹ Várias das primeiras coleções de decretais inglesas também revelam esse interesse local no status dos leprosos como indivíduos aflitos, mas não no *Cum dicat Apostolus* e nas comunidades de leprosos. Com o tempo, um corpus crescente de coleções de decretais não fez menção a leprosários e mostrou pouco interesse nos leprosos além da contribuição de *Pervenit* para a indissolubilidade do casamento.⁷⁰ Quando *Cum dicat Apostolus* foi finalmente usado em coleções jurídicas, foi sob o título 'Sobre a distribuição de benefícios eclesiásticos', que reconhecia não leprosos ou leprosos, mas o desafio de manter um benefício adequado para sustentar um sacerdote.⁷¹ Em última análise, encontrou o seu lugar sob o título 'Sobre a construção e reparação de igrejas'. Foi incorporado sob este título no *Breviarium extravagantium* de Bernard de Pavia (1 Comp. 3.35.1) de c. 1190, de onde foi copiado para o *Liber extra* (X 3.48.2).⁷² *Cum dicat Apostolus* não conseguiu estabelecer qualquer presença de leprosos na lei.

Se sua recepção legal foi silenciada, seu uso pela cúria papal foi vigoroso. Em seu estudo da província de Sens, Touati notou 'um claro ponto de inflexão ... quantitativo e qualitativo' na política papal em relação aos leprosários após o período de Latrão III e especialmente sob Lúcio III (1181-115).⁷³ Na verdade, podemos detectar uma mudança no envolvimento papal pelo menos desde o final dos anos 1160. A partir dessa época, a linguagem da deficiência se desenvolve nas cartas papais para construir um grupo desfavorecido (leprosos) ao invés de um lugar insuficiente (leprosários). Os privilégios estabeleceram direitos para os *enfermi fratres*, *infirmi* e *leprosi* de assegurar um oratório, capelão e cemitério consagrado e de reter dízimos de alimentos.⁷⁴ Como os leprosos não tinham sacerdote, declarou Alexandre, muitos morreram sem confissão ou último rito, enquanto outros carregaram seus mortos por meia légua para o enterro.⁷⁵ Nesses privilégios, Alexandre estava desenvolvendo uma arma legal para apoiar os leprosos em leprosários e, como faria *Cum dicat Apostolus*, ela se dirigia às pessoas, agindo para fornecer cuidado espiritual aos necessitados.

Isso não era mera retórica, pois Alexandre se importava pessoalmente com a questão. Em fevereiro de 1176 - na época em que recebeu a proposta do arcebispo de Canterbury 'Que a partir de então os leprosos não se associem com os saudáveis' - Alexandre estava dedicando a capela e a casa dos leprosos em Veroli, 'com nossas próprias mãos, embora indignas'. Seu privilégio para com eles, *dilecti in domino filii*, fala em termos comoventes de um dever de cuidar dos aflitos com uma doença incurável em sua aflição e miséria, para mostrar-lhes grande humanidade e para inspirar outros a oferecer compaixão e apoio.⁷⁶ Tal atividade era uma característica de sua época. Em toda a Europa, os prelados e patronos trabalharam para equipar as leprosárias com rendas e cuidado espiritual; na verdade, foi a dificuldade desse processo e as disputas com as igrejas locais que ele poderia engendrar que viram o cânon tão prontamente adotado nas localidades. Mesmo a preocupação afetiva de Alexandre não era incomum no século XII. A compaixão pelos leprosos foi amplamente promovida como uma virtude cristã, e o contato humano próximo foi reconhecido como uma marca de piedade peculiar, até mesmo de santidade.⁷⁷ O que é notável é que esses temas - o governamental e o compassivo - foram reunidos nas ações do próprio Alexandre e, por sua vez, em seu cânone. Procurou dar aos prelados um novo instrumento, mas também uma nova configuração do sofrimento dos aflitos e do dever cristão para com eles.

Cum dicat Apostolus foi o único cânone em um conselho papal dos séculos XII e XIII a ser dirigido a qualquer tipo de casa de bem-estar. Tanto em sua redação sob Alexandre III quanto em sua pronta aceitação nas localidades, ela revela a ânsia dos clérigos em cultivar essas casas. Como em *Pervenit*, três anos antes, o cânon foi informado por preocupações humanas e pastorais. A compaixão foi construída em sua linguagem, teologia e argumento legal. Também agia governamentalmente, para estabelecer direitos explícitos e fornecer a um patrono ou prelado um novo arsenal de diretivas papais, súplicas cristãs e alavancagem de assistência clerical. Não há dúvida de que seu alvo eram leprosários: somente uma casa dotada poderia sustentar tal grupo por meios comuns. Ela estendeu os privilégios das comunidades que haviam assumido uma vida *religiosa* (*religiosam vitam eligentibus*) a uma classe mais ampla de casas que mantinham os leprosos *sub communi vita degentibus* ('morar - ou passar o tempo - sob um modo de vida comum').⁷⁸ As próprias casas, e não uma comunidade eclesiástica nelas, eram o alvo.

Se *Cum dicat Apostolus* trabalhou para proteger leprosários sem dizê-lo, seu silêncio contrasta com a linguagem das cartas contemporâneas. Os historiadores da hanseníase notaram uma mudança na terminologia no final do século XII, de pessoas (*leprosi*) para lugar (*domus leprosorum*), evidência que eles sugerem de uma institucionalização gradual, à medida que grupos informais ganharam privilégios, posses e reconhecimento.⁷⁹ Essa mudança também pode ser encontrada nos privilégios de Alexandre, que a partir da década de 1170 cada vez mais nomeiam (e confirmam) os locais de comunidades individuais como *domus infirmorum*.⁸⁰ A cúria adotou a terminologia de lugar na prática, mas deixou lugares sem nome na lei. Na verdade, *Cum dicat Apostolus* fez esforços consideráveis para evitar o próprio assunto que abordava: sua base para a ação era a privação dos sofrendores como cristãos, primeiro estabelecida e depois respondida pelo cânon; sua injunção para agir foi dirigida a todos os cristãos, especialmente aos prelados locais.⁸¹ Atuou para lidar com leprosários, agindo sobre a comunidade cristã em geral. Este não foi um ato de jurisdição, mas uma chamada aos fiéis no serviço a Cristo. O cânone não trouxe, ou procurou trazer, leprosários sob a igreja,⁸² nem previu uma mudança em seu arranjo interno. Não disse nada sobre os próprios leprosos, exceto como um objeto de compaixão cristã.

Alexandre III foi um ousado legislador, e Inocêncio III foi talvez o papa mais ambicioso de sua época. Cada um se interessou energicamente pelo bem-estar, promovendo e fundando hospitais e leprosários, bem como ordens hospitalares.⁸³ Seus esforços em Latrão III e IV reforçam esse quadro, sugerindo um desejo de usar os concílios como púlpitos - legais e exortatórios - para desenvolver um senso de responsabilidade eclesiástica por tais lugares. Seus esforços não eram dirigidos às instalações, mas alcançavam os cristãos em geral ao redor desses lugares, recomendando-lhes que aliviassem a necessidade, e aos clérigos promovessem isso. A resposta deles fala, em parte, sobre o papel da caridade no seio da comunidade cristã: somente quando abraçados por indivíduos os valores comunitários da *caritas* se manifestam de forma mais poderosa.

A omissão desses papas em mencionar as próprias instalações vai além de seus grandes conselhos: de seus copiosos decretos, um meio mais direto e menos exortativo, nenhum estabeleceu lei para hospitais. Por que não abordar as casas explicitamente? Tal silêncio na lei, sustentado de forma tão consistente, sugere um desafio estrutural. E o fato de seus esforços terem sido elaborados com tanto cuidado sugere uma tentativa de abordar lugares sobre os quais não tinham o direito de agir. Como explicar isso?

A atividade mais ampla dos conselhos gerais oferece uma chave, pois eles emitiram muitos decretos para regular a vida religiosa.⁸⁴ Além dos acima mencionados, Latrão I afirmou a autoridade episcopal sobre os monges, enquanto Latrão II proibiu associação íntima com esposas, e Latrão III proibiu monges de serem recebidos em mosteiros por dinheiro. Lateran III emitiu decretos para as próprias comunidades, regulamentando a nomeação de oficiais, deveres dos abades e remoção dos priores, e exigiu que os monges fossem colocados em grupos fora de seu mosteiro. Os monges também eram proibidos de possuir seu próprio dinheiro, e qualquer transgressor não confessado deveria ser sepultado longe de seus irmãos. Como vimos, Latrão IV organizou os chefes dos mosteiros independentes em congregações e exigiu que novos religiosos e fundadores de mosteiros adotassem uma regra existente. Há um tema: a legislação era dirigida aos monges, freiras, priores e abades,

e copiosas diretivas foram enviadas aos arcebispos, bispos, arquidiáconos e padres. Como *Cum dicat Apostolus*, eles regulavam as pessoas, não o lugar.

A igreja universal não tinha nenhuma reivindicação jurisdicional sobre os residentes ou peregrinos em um hospital e, portanto, jurisdição legal sobre os próprios locais, a menos que a comunidade tivesse aderido a uma ordem religiosa. Aqueles sem comunidades religiosas escaparam à reivindicação da igreja. Nos capítulos seguintes, observaremos o alcance desta jurisdição suavemente vazante e refluxo. No entanto, na longa história das instituições de bem-estar, o silêncio no direito canônico nunca foi tão estritamente observado como foi durante o século XII, quando as reivindicações da igreja e do reino foram especialmente contestadas, mesmo sobre os clérigos (culminando de forma mais violenta e excepcionalmente no assassinato de Thomas Becket). No ponto em que os bispos, na prática, mais precisavam de uma nova lei para tantos, e de uma variedade de novas instalações, a igreja estava mais limitada em sua capacidade de agir. O cuidado estudioso de Alexandre III e Inocêncio III em abordar esses lugares indiretamente, exortando outros a agir, reforça seu significado e seu status incomum. Para adotar as frases da carta de Inocêncio, tratava-se de entidades cristãs que precisavam de recursos para suprir a carência de quem não tinha. Eles são definidos por sua própria materialidade. Somente no século XIII é que a 'casa religiosa' (*domus religiosa*) surgiu como uma categoria jurídica. Como veremos na Parte III, era uma categoria criada especialmente para hospitais.

Latrão II (1139) e Falsas Freiras

Dadas essas conclusões - que os legisladores se dirigiam às pessoas por direito ou dever do *cura* eclesiástico, mas não podiam tratar os hospitais como lugares - poderia haver outros cânones que tratassem das casas de bem-estar de maneira igualmente astuta? Surge um que não foi anteriormente associado a hospitais.

O Cânon 26 de Latrão II agiu contra as freiras falsas - mulheres que desejavam ser consideradas freiras (*santimoniais*), mas não seguiram as regras aprovadas por Bento, Basílio ou Agostinho. O conselho lamentou que 'quando deveriam estar vivendo de acordo com uma regra em mosteiros e em uma igreja e em um refeitório ou dormitório comum [essas mulheres] construíram seus próprios refúgios (*receptáculos*) e residências particulares onde, sob a cobertura de hospitalidade, recebem descaradamente hóspedes indiscriminadamente e aqueles que não são religiosos de forma alguma'.⁸⁵ O cânone tinha vários contextos mais amplos. Mais fundamentalmente, a iniciativa de enclausurar as comunidades femininas em mosteiros e sob uma regra aprovada não era nova.⁸⁶ Além disso, este foi um período marcado pela busca de novas formas de vida religiosa, quando homens e mulheres, à imitação da *vita apostolica*, se reuniam em comunidades informais. Muitos priorados foram construídos em torno desses grupos de mulheres entre as décadas de 1140 e 1160.^{87,9} Cânon 26 foi parte de um esforço mais amplo para limitar os escândalos que podem acompanhar esta experimentação, e especialmente decorrentes do contato entre religiosos e religiosas.⁸⁸ Tinha um contexto amplo, mas aparentemente um alvo particular nos hospitais. *Receptáculo* era o termo usado para *hospitale*, 'onde os pobres podem ser reunidos', na regra para os cânones e as cânonesas, promulgada no concílio de Aachen (816) e desde então amplamente divulgada.⁸⁹ No cânone de Latrão, as mulheres explicitamente não frequentavam os serviços religiosos, mas se ocupavam da hospitalidade e da recepção indiscriminada de convidados. Entre os alvos do cânone de Latrão estavam as mulheres que não se dedicavam a uma vida de oração comunitária, mas sim a um serviço de caridade. Legarda, viúva de Guilherme da Apúlia, é um exemplo disso na Inglaterra. Em 1144, ela foi chamada de 'freira' (*monialis*) e registrou com seus associados 'servindo os enfermos' no leprosário de Santa Maria Madalena em Norwich.⁹⁰

O cânone sugere uma associação mais longa entre hospitais e serviço religioso informal por mulheres.⁹¹ Isso pode ser encontrado amplamente nas décadas em torno de 1200, especialmente com o surgimento das beguinhas na Flandres e no norte da França, em casas denominadas variadamente de beguinagens ou hospitais.⁹² Uma associação semelhante também pode ser encontrada no conselho de Vienne (1311/2), cuja 'Magna Carta para a organização hospitalar' (c. 17) imediatamente seguiu o cânone que proíbe as beguinhas, mulheres 'que prometem obediência a ninguém, nem renunciam a posses nem professam qualquer regra aprovada, [e que] não são religiosos de forma alguma, embora usem um

hábito que se diz ser o das beguinhas '(c. 16).⁹³ A proibição excluía as mulheres fiéis (*fideles mulieres*) que, prometendo a castidade ou não, levavam uma vida de penitência, servindo a Deus, na sua própria *hospitia* (alojamento privado, especialmente casa de cidade). Por mais tênue que seja, a conexão entre Latrão II e Vienne, com quase dois séculos de diferença, é o uso da lei para reforçar as fronteiras entre o serviço religioso aprovado e o ilícito por mulheres. *Agiam* para distinguir os *regulares* de outras mulheres, inclusive aquelas *fideles mulieres*, juradas à castidade e ao serviço cristão. Em cada caso, eram as mulheres e não os lugares que eram objeto dos cânones.

Ao exigir que mulheres devotas adotassem uma vida monástica, o cânone de 1139 também reforçou a fronteira entre as casas monásticas e a xenodochia. Na prática, essas fronteiras estavam sendo erodidas onde a revolução da caridade - e seu chamado para o serviço caritativo - encontrava a busca de viver a *vita apostolica*. A linha traçada em Latrão II não acabou com essa confusão, nem moderou os impulsos de homens e mulheres para forjar uma vida religiosa dedicada à caridade. Mas o ato do conselho é sugestivo. Revela as prioridades dos prelados, não apenas para traçar uma linha, mas para traçar esta linha particular: dirigida não ao serviço hospitalar em si, mas às mulheres cuja vida religiosa, o conselho (masculino) acreditava, deveria ser totalmente *regular* e enclausurada, centrado na igreja e na comunidade.

E embora devamos ser cautelosos com o alcance das exortações de Latrão II, pode ser possível vislumbrar seus efeitos em várias localidades. A notória 'ambiguidade' entre hospitais e priorados, e a sensação de que uma forma poderia migrar para outra, é vista pela primeira vez na tendência dos hospitais de se tornarem conventos, especialmente em meados do século XII.⁹⁴ Sugere que, pelo menos em alguns casos, pode ter havido uma mão orientadora - ou um comando dirigente às mulheres - por trás da mudança.⁹⁵ É possível que a aceitação tenha sido particularmente forte na Inglaterra, cujos bispos mostraram-se ávidos por digerir e implementar leis na segunda metade do século XII. Lá, pelo menos, referências vagas a *moniales* servindo em hospitais no início do século XII logo desaparecem.⁹⁶ O que importa aqui é o princípio que foi estabelecido em Latrão II: as mulheres que se identificassem como freiras deveriam transformar o lugar onde viviam em casa monástica ou entrar em um convento existente. Um hospital (*receptáculo*) não era lugar para freiras morarem. Ao pedir que os *moniales* ficassem em um convento, por via de regra, Latrão II reforçou as fronteiras jurisdicionais entre os conventos - sob a igreja - e a xenodochia, como locais de serviço cristão no mundo. Aqui, vemos as casas de bem-estar como lugares onde novas vidas devocionais e religiosas estavam sendo forjadas; aos olhos de gênero desses conselhos, esses espaços eram muito mundanos para as inovações religiosas das mulheres.

Os conselhos de Latrão não estabeleceram agendas de reforma nem reivindicação de governo sobre as casas de bem-estar. Eles não ofereceram diretrizes para as próprias casas; na verdade, eles não emitiram nenhum cânone que mencionasse explicitamente essas casas. No entanto, seu silêncio exterior obscurece a atividade contínua e criativa. Lateran II, III e IV responderam cada um ao boom das casas de bem-estar, e desde suas primeiras décadas. Aqui, representantes da Igreja universal atuaram primeiro, em 1139, para proteger a integridade da vida religiosa, onde os prelados perceberam a maior ameaça à ordem. Os legisladores (homens) fixaram suas ansiedades nos corpos das freiras e nos escândalos que poderiam surgir com a recepção aberta da hospitalidade, uma metáfora tanto quanto uma oportunidade de acesso sexual. Em 1179, Latrão III agiu para garantir que os leprosários fossem usados para servir e não privar os membros vulneráveis da comunidade cristã. Ela estendia um privilégio *sub communi vita degentibus*, com liberdade de dízimos de alimentos e animais, para leprosários que alimentavam seus residentes com ações ordinárias, e cujos recursos permitiam uma igreja, capelão e cemitério. E em 1215, Latrão IV fez um apelo à esmola a todos os cristãos, para dar o que tinham aos que não tinham, nos hospitais. Aqui estavam as novas ferramentas que prelados e fundadores locais poderiam usar, para pastorear a profusão de casas e para reforçar as casas existentes. E não eram simplesmente exercícios técnicos. Eles revelam a importância do bem-estar como uma atividade cristã, cultivada pela igreja. Ao dar linguagem à obrigação de cuidar daqueles de fora, Inocêncio III estava ecoando o que Alexandre III fizera quando este usou a

linguagem do Novo Testamento para substituir a segregação pelo abraço humano, convocando prelados e fiéis a agirem. Em sua nova linguagem e seu remapeamento das relações humanas, ofereceu uma nova cosmologia da obrigação cristã.

A essa altura, o que importava era o silêncio formal dos conselhos gerais, mesmo quando estavam determinados a agir. Ele revela que a ausência de casas de bem-estar na lei não foi acidental e nenhuma manifestação de negligência. Somente reconhecendo o que não poderia ser feito por lei podemos avaliar o caráter da resposta de cada conselho. Por um lado, suas ações eram em grande parte de seu momento. Cada cânone estava atento aos desafios apresentados pelas fundações contemporâneas e, para abordar a questão, cada papa ou concílio tinha de confeccionar uma declaração em lei. Para fazer isso, eles procuraram um ponto de referência familiar ou modelo através do qual falar, seja a regra dos cânones (Lateran II), o Novo Testamento (Lateran III) ou uma indulgência (Lateran IV). Suas criações nos permitem ver as casas de bem-estar, ou mais precisamente uma agenda de bem-estar, pelos olhos do autor. Por outro lado, os conselhos herdaram um conceito de instalações de bem-estar. A consciência dessa forma é revelada na maneira como cada conselho dançou pelas instalações. Ao longo de oitenta anos, encontramos uma contenção consistente, observada até mesmo pelos dois papas mais ambiciosos da época, e um senso contínuo dos limites da ação. No longo século XII, os conselhos gerais atuaram sobre as pessoas, não sobre os lugares. No caso dos hospitais, os conselhos tinham que atingir os lugares próximos àqueles sobre os quais tinham direitos: freiras, bispos e a comunidade de fiéis. O que eles estavam procurando? A ausência de hospitais em direito tinha um contorno, cujos limites eram cuidadosamente percorridos. Era um modelo não articulado no direito canônico, mas de alguma forma conhecido.

Para entender o hospital como direito, devemos descobrir o que foi herdado pelo século XII. A resposta está no início da Idade Média, onde descobriremos as origens legais dos hospitais no Ocidente. O ponto de partida é o modelo do início da Idade Média, tal como há muito é compreendido, e isso nos leva a Francia.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320 . Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ PD Clarke, *The Interdict in the Thirteenth Century* (Oxford, 2007), 4–12, oferece uma introdução clara ao seu desenvolvimento, c. 1140 a c. 1325. Ver também B. Tierney, 'Canon Law and Church Institutions', em P. Linehan, ed., *Proc. do Sétimo Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1988), 49. Meu [Capítulo 7](#) se dirige aos canonistas.

² (c. 4) «placuit nullum quidem usquam aedificare aut constituere monasterium vel oratorii domum praeter conscientiam civitatis episcopi, monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo». (c. 24) «QUOD NON LICEAT MONASTERIA QUAE CONSECRATA SUNT, DIVERSORIA SAECULARIA FIERI. Quae semel ex voluntate episcopi dedicata sunt monasteria, manere monasteria et res quae ad e a pertinente, monasteriis reservari nec posse e a ultra fieri saecularia habitacula. Qui vero hoc fieri permiserint, canonum correptionibus subiacebunt. ' *COGD* I. 140, 148.

³ Calcedônia (c. 4) também é citada em C.18 q.2 cc.9–10 e subjacente C.18 q.2 c.12. O volume de seu material monástico alimentou teorias de que o próprio Graciano era um monge, embora trabalhos recentes tendam a argumentar que ele ensinou direito em Bolonha e depois se tornou bispo de Chiuse: A. Winroth, 'Where Gratian Slept', *ZRG Kan. Abt* . 99 (2013); JT Noonan, 'Gratian Slept Here', *Traditio* 35 (1979).

⁴ Brian Tierney viu *Quia contingit* como 'o fundamento da lei hospitalar' e, não encontrando interesse entre os canonistas antes dessa data, restringiu seus breves comentários sobre hospitais a este cânone e seus comentaristas; B. Tierney, *Medieval Poor Law* (Berkeley, CA, 1959), 85-7. Mas veja, agora, a exploração dos discursos reformistas nos comentários de Clementine, c. 1320– c. 1440, Frank, 'Hospitalreformen', 5 n.

⁵ *HDC* 55–6, 68, 115 n. ; Drossbach, 'Das Hospital', 514; Frank, 'Hospitalreformen', 11. Merzbacher, 'Das Spital', 83-4, repete o erro de Imbert.

⁶ *HDC* ; Rocca, *Il diritto osped* . 34–94; Risse, *Mending Bodies* . Para estudos recentes em toda a *longue durée* , [J. Henderson et al., Eds., The Impact of Hospitals 400 - 1500 \(Bern, 2007\)](#) .

⁷ Frank, 'Hospitalreformen', 6. Deve ser enfatizado que os próprios historiadores médicos desafiam suposições fáceis sobre o progresso médico e, com eles, a definição de cuidado interventivo: fé, liturgia, emoções, medicina, arte, música e conforto humano jogados um papel na criação de espaços restauradores ou rotinas. Esta tem sido uma área particularmente fértil na bolsa de estudos de língua inglesa, esp. P. Horden, 'A Non-Natural Environment', em Bowers, ed.,

Medieval Hospital; Horden, 'Religion as Medicine', em P. Biller e J. Ziegler, eds, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (York, 2001); C. Rawcliffe, 'Christ the Physician Walks the Wards', em MP Davies e A. Prescott, eds, *London and the Kingdom* (Donington, 2008) e *Medicine for the Soul*; Henderson, *Renaissance Hospital*.

⁸ Em histórias tão longas, legais ou médicas, a brecha é superada por um modelo que é implicitamente médico, passando de Bizâncio pelos Hospitalários ao Renascimento: [TS Miller, 'Os Cavaleiros de São João e os Hospitais do Oeste Latino', *Speculum* 53: 4 \(1978\)](#); Risse, *Mending Bodies*, 117-65; Merzbacher, 'Das Spital', 82-3. Um desafio recente a qualquer modelo simples de progresso institucional é oferecido em Horden, 'Earliest Hospitals'.

⁹ É claro que os historiadores que se concentram no início ou no fim da Idade Média oferecem visões medievais dedicadas: Touati, *Maladie et société*; Rawcliffe, *Medicine for the Soul*; e Horden, acima, n. 7. Sobre o crescimento das atividades litúrgicas e outras em hospitais posteriores, Rubin, 'Desenvolvimento e Mudança'.

¹⁰ Merzbacher, 'Das Spital', 84-5, descansando em D.82 c.1; D.86 c.6; D.87 c.2; C.12 q.2 c.71.

¹¹ Caron, 'pia fundatio', esp. 137, 142-5, 156. E ver Frank, 'Hospitalreformen', 10-11.

¹² Drossbach, 'Das Hospital', 510-22, esp. 512 n.11, 515. Este estudo inovador reconhece as correntes de mudança ao longo do período e as relaciona com a lei; também tenta reconciliar as tradições de reforma germânica e francesa, relacionando a *Kommunalisierung* ao decreto parisiense de Courson via *Quia contingit* (pp. 517-20).

¹³ 'Das Spital sollte nicht nur eine wie auch immer qualifizierte kirchliche Institution sein, sondern eine monastische. Insbesondere sollte das Hospital in Organisations- und Lebensform der des Klosters angepaßt werden... In Anlehnung an die Definition eines Klosters sehe ich das Hospital als Organisationsform, das Gelübde als Verpflichtung auf eine innere Ordnung, die Spitalregel oder Statuten als normativ Spitalsstruktur. Zielsetzung'; Drossbach, 'Das Hospital', 514-16, 521, com citação na p. 516.

¹⁴ É claro que as ordens religiosas de hospitaleiros eram monásticas de acordo com o direito canônico, como *regulares*. Um exemplo foi o Espírito Santo na Saxia, para o qual ver Drossbach, *Christliche caritas*. Os capítulos seguintes mostram que os mosteiros são um contraste mais útil com a xenodochia.

¹⁵ Orme e Webster, *English Hospital*, 37-9, sugerem que os hospitais atraíram pouca atenção porque eram casas pequenas e tradicionais, seguramente administradas pelo bispo; também, Drossbach, 'Das Hospital', 512-14.

¹⁶ S. Kuttner, 'Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions', in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, II (Bologna, 1953), 357.

¹⁷ C. Duggan, 'English Secular Magnates in the Decretal Collections', em S. Chodorow, ed., *Proc. do Oitavo Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1992); *Decretais Papais Relativos à Diocese de Lincoln*, ed. e tr. W. Holtzmann e EW Kemp (Lincoln, 1954); P. Landau, *Jus patronatus* (Colônia, 1975).

¹⁸ J.-M. Bienvenu, 'Fondations charitables laïques au XII^e siècle: Anjou', em *EHP* 566-7. Para uma disputa inicial em Colônia: JP Huffman, 'Potens et Pauper: Charity and Authority in Jurisdictional Disputes', em RC Figueira, ed., *Plenitude of Power* (Aldershot, 2006), 115-16. O papado tratava os hospitais como uma questão de rotina. Seu *Liber censuum* de 1192 registra mais de setenta hospitais e asilos entre suas 'ecclesie, vel monasteria, hospitalia, seu domus helemosinarie'; *Liber censuum de l'Eglise romaine*, ed. P. Fabre e L. Duchesne, 3 vols (Paris, 1889-1952), I. 2.

¹⁹ *Les cartulaires de la prévôté de Saint - Martin à Ypres*, ed. E. Feys e A. Nelis, 2 vols (Bruges, 1880-4), II. n^o 39-42, 53, 64, 68, 77-8, 81, 84, 89-90. Em 1207, a catedral garantiu a confirmação papal de um acordo que revelava como as autoridades poderiam ser envolvidas em tais controvérsias. O acordo foi 'cum scabinis et fratribus hospitalis in foro Yprensi constructi, super capella et capellano, que a bone memorie C [elestino] papa predecessor nostro in vestre prejudicium ecclesie postulabant, mediante venerabili fratre nostro Morinensi episcopo inistis, sicut sine pravitate.' (ibid., n^o 64). Uma gama semelhante de participantes pode ser encontrada em 'controversia quae super hospitali domo ... diutius agitata est' até o final dos anos 1130, perto de Florença; *PL* 179, cols 625-6.

²⁰ Entre os muitos exemplos, De Spiegeler, *Liège*, 105-43; [J. Avril, «Le III^e-concile du Latran et les communautés de lépreux», *Revue Mabillon* 60 \(1981\)](#); e n. 18-19.

²¹ Estes eram parte de um padrão muito mais longo e mais amplo de atividade conciliar: D. Summerlin, 'Papal Councils', em A. Larson e K. Sisson, eds, *Companion to the Medieval Papacy* (Leiden, 2016).

²² A literatura é vasta. Para introduções, ver A. García y García, 'O Quarto Conselho de Latrão e os canonistas', em *HMCL*; [R. Foreville, *Latran I, II, III e Latran IV* \(Paris, 1965\)](#); M. Gibbs e J. Lang, *Bispos e Reforma 1215 - 1272* (Oxford, 1934); [PB Pixton, *O Episcopado Alemão e a Implementação dos Decretos do Quarto Concílio de Latrão* \(Leiden, 1994\)](#); A. Reeves, *Educação Religiosa na Inglaterra do Século XIII* (Leiden, 2015). O octocentenário do conselho produziu muitos novos estudos, entre seus primeiros frutos: [AA Larson e A. Massironi, eds, *O Quarto Conselho de Latrão e o Desenvolvimento do Direito Canônico e a comuna ius* \(Turnhout, 2018\)](#).

²³ *MPM* I. 20-1; Moore, *Innocent III*, 220-1, 225; Foreville, *Latran I - IV*, 294-7. A influência de Paris (1213) pode ser melhor traçada nas notas de rodapé do *COGD* II. 163-204, do qual os cânones são citados aqui.

²⁴ Mollat, 'Hospitalité', 40; Risse, *Mending Bodies*, 151-2; F.-F.-O. Touati, "'Aime et fais ce que tu veux": Les chanoines

réguliers et la révolution de charité au Moyen Age', em M. Parisse, ed., *Les Chanoines réguliers* (Saint Étienne, 2009), 205. Orme e Webster, *English Hospital*, 73–4, sugere que Lateran IV reforçou um padrão de regras individuais.

²⁵ *COGD* II. 175 n., Onde a frase final está vinculada à parte II, c. 8, 17 de Paris (1213) (Mansi XXII. 827–8, 830). Essa relação é tênue: que um abade preside um mosteiro interpola o sentido, se não a linguagem ou detalhes, de c. 17, enquanto c. 8 (baseado em Calcedônia, c. 10) proibiu um monge de mudar de comunidade na esperança de promoção.

²⁶ Foreville, *Latran I – IV*, 294–7. O decreto de Latrão foi adaptado em Lyon II (1274) para lidar com a profusão de ordens mendicantes das últimas décadas; *COGD* II. 354, c. 28. Sobre os esforços do concílio, G. Constable, 'The Fourth Lateran's Council's Constitutions on Monasticism', in Larson and Massironi, eds, *Fourth Lateran Council*, 147–57; e sobre a relação entre regra (de São Bento ou Santo Agostinho) e institutos (de uma ordem específica), ver J. Dubois, "Les ordres religieux au XII^e siècle selon la curie romaine", *Revue bénédictine* 78 (1968).

²⁷ (c. 12) 'in quo diligens habeatur tractatus de reformatione ordinis et observantia regulari'. Estabeleceu um sistema de governança corporativa com diretrizes para realizá-lo.

²⁸ Sob estas ordens: A. Luttrell, 'The Earliest Hospitalers', em BZ Kedar et al., Eds, *Montjoie: Studies in Crusade History* (Aldershot, 1997); ensaios em [H. Nicholson, ed., The Military Orders, II \(Aldershot, 1998\)](#); G. Cipollone, 'Les Trinitaires', em *Fondations*; Drossbach, *Christliche caritas*; e Capítulo 1 nn. 5, 6.

²⁹ Os centenários Antoninos receberam seus votos monásticos do Papa Honório III em 1217, provavelmente em resposta a este cânone. Le Blévec, 'L'ordre... des Antonins'.

³⁰ Gibbs e Lang, *Bishops and Reform*, 94–179; *C&S* II. 52–154; *Documentos que ilustram as atividades dos capítulos gerais e provinciais*, ed. WA Pantin, 3 vols (1931–7); *Capítulos dos Cânones Agostinianos*, ed. HE Salter (Londres, 1922).

³¹ A exceção sugere a regra. Estatutos sinodais de Richard Poore, Salisbury I (1217 × 1221), c. 100: 'Quoniam religionum nimia diversitas gravem in ecclesia dei confusãoem inducit, precipimus quod qui volunt domum hospitalem vel scenodochium fundare de novo regulam et institucionalem de nobis accipiant secundum quam religiose et regulariter vivant.' (*C&S* II. 92). Para tanto, adaptou a frase de Latrão, *qui voluerit religiosam de novo fundare, regulam et institucionalem accipiat de religionibus approbatis*, omitindo todas as referências canônicas a *religiose* como substantivo, frequentemente traduzido como 'ordem religiosa', gesticulando mais vagamente para 'religiosamente'. Dado o contexto, o termo *regulariter* de Poore parece significar 'de acordo com o que é estabelecido pelo bispo', uma vez que seu estatuto parece estabelecer disposições locais mais flexíveis, conforme previsto pelo bispo. A afirmação de Poore foi a mais significativa sobre o controle episcopal dos hospitais feita por um bispo inglês, o único a exigir uma regra, mas afastou-se cuidadosamente das disposições de Innocent para os *regulares*. Para o contexto, veja meu [Capítulo 8](#).

³² A regra agostiniana influenciou muitos estatutos, especialmente na França, mas a natureza dessa influência pode variar significativamente. A maioria dos hospitais não seguia essa regra: Saunier, 'La trame hospitalière', 218–19; Montaubin, «Hôpitaux cathédraux», 26–30; Drossbach, 'Das Hospital', 519; Watson, 'Origins', 82–3.

³³ Ver, por exemplo, Davis, *Holy Bureaucrat, passim*, com pp. 80–2 para hospitais.

³⁴ Muitos eram direitos antigos, elaborados com novos detalhes, como aqueles que reforçam o poder diocesano diante de religiosos isentos (Latrão III, c. 9). Sobre os cânones de forma mais geral: AJ Duggan, 'Lei Conciliar 1123–1215', em *HMCL*. Para o exercício dos direitos episcopais, De Spiegeler, *Liège*, 105–7.

³⁵ 'nec ecclesias nec monasteria nec hospitalia seu alia pia loca cernitur construxisse.' *COGD* II. 221.

³⁶ (c. 62) 'Cum igitur ad sustentationem fratrum et egenorum ad tale confluentium hospitale, *proprie non suppetant facultates*, universitatem vestram monemus et exhortamur in domino atque in remissionem vobis iniungimus peccatorum, quatenus *de bonis de bonis* em Deo et vobatis collatis *eis caritatis subsidia erogetis*, ut *per subventionem vestram ipsorum inopie consulatur*, et vos per hec et alia bona que domino inspirante feceritis ad eterna possitis gaudia pervenire.'; cf. Brodman, 'Religion and Discipline', 125, que o relaciona com c. 22, em médicos.

³⁷ A frase foi adotada pelo Arcebispo Walter de Gray em indulgências em 1228, incluindo uma para apoiar o hospital de Royston (Herts.): York, Borthwick Institute, Archbishops Reg. 1A, mem. 9 (nº 116, 118).

³⁸ Pelo conselho, [R. Foreville e J. Rousset de Pina, Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III \(Paris, 1944\), 156–76](#); [J. Longère, ed., Le troisième concile de Latran \(1179\) \(Paris, 1982\)](#); e o trabalho de Danica Summerlin, abaixo.

³⁹ Uma formulação mais influentemente estabelecida por [RI Moore, The Formation of a Persecuting Society \(Oxford, 2007\), 54–5, 180–3](#); R. Gilchrist, *Contemplation and Action* (Londres, 1995), 39–40; e J. Richards, *Sex, Dissidence and Damnation* (Londres, 1990), 10, 152–6. Mesmo interpretações matizadas podem apresentar a segregação como o propósito principal do cânone: Sweetinburgh, *Role of the Hospital*, 31; Marcombe, *Leper Knights*, 140.

⁴⁰ Uma visão extremada da atividade do conselho persiste nos estudos literários. Para citar um exemplo recente: 'Latrão III declarou o aflito como já morto e prescreveu um ritual religioso, a *Separatio Leprosorium* [sic], durante o qual o Ofício dos Mortos era lido sobre o paciente.' [CM Boeckl, Images of Leprosy: Disease, Religion and Politics in European Art \(Kirkville, MO, 2011\), 48](#). Baseia-se em erros em SN Brody, *The Disease of the Soul* (Ithaca, NY, 1974), 64–5. Tais crenças foram sustentadas por historiadores até recentemente, por exemplo, [KP Jankrift, 'Vieillir parmi les morts "vivants"', em](#)

Tabuteau, ed., *Lépreux et Sociabilité* (Rouen, 2000) .

⁴¹ Touati, *Maladie et société* , 102–9, 274–80; C. Rawcliffe, *Leprosy in Medieval England* (Woodbridge, 2006), 29-34, 72-3, 110-11 . Ver também E. Brenner, *Leprosy and Charity in Medieval Rouen* (Woodbridge, 2015) . Os autores descobrem um medo crescente do contágio nos séculos posteriores, especialmente no século XIV.

⁴² Rawcliffe, *Leprosy* , 258–60; Brodman, *CRME* 78; e declarações anteriores influentes em Rubin, *Charity and Community* , 115; Orme e Webster, *English Hospital* , 27, 39; também, F. Bériac, *Histoire des Lépreux au Moyen Age* (Paris, 1988), 161, 180-1; cf. C. Rawcliffe, 'Learning to Love the Leper', *Anglo-Norman Studies* 23 (2001), 237.

⁴³ Avril, 'Le III^e concile du Latran', 36-43, 52-3, 61, 65.

⁴⁴ N. Bériou e F.-O. Touati, *Voluntate dei leprosus* (Spoleto, 1991), 6–7; Touati, 'Dossier', 28. De Spiegel, *Liège* , 106-7, seguiu esta interpretação, mas encontrou poucas evidências de que o fizesse na prática, concluindo que 'l'application du décret ne fut ni immédiate ni uniforme'. O grande estudo moderno da hanseníase neste período não reexamina Lateran III, vendo o conselho como um reforço das tendências em curso: Touati, *Maladie et société* , esp. 330, 340–2.

⁴⁵ *PL* 200, col. 707 (repetindo Num. 5: 4): 'Excommunicatio enim ad modum leprae, quae totum corpus corrumpit, totum hominem contaminat et deturpat. Leprosi namque, sicut in Testamento Veteri legitur, extra castra abjiciebantur. ' Tal linguagem também está ausente da declaração de Alexandre em 1181 de que Balduino IV, rei de Jerusalém, estava gravemente afetado pela lepra para governar, *PL* 200, cols 1294-6. Sobre o julgamento papal contra Baldwin, ver Rawcliffe, *Leprosy* , 54-5.

⁴⁶ c. 23 (X 3.48.2): '[i] Cum dicat apostolus [1 Cor. 12: 22–3], abundantiorum honorem membris infirmioribus deferendum, econtra quidam, quae sua sunt, non quae Iesu Christi, quaerentes, [Phil. 2: 21] leprose qui cum sanis habitare non possunt vel ad ecclesias cum aliis convenire, ecclesias et coemeteria non permittunt habere nec proprii iuvare ministerio sacerdotis. [ii] Quod quia procul a pietate christiana esse dignoscitur, de benignitate apostolica constituimus, ut * ubicumque tot simul sub communi vita fuerint congregati [Mat. 18: 20], qui ecclesias, cum coemeterio sibi construere et proprio valeant gaudere presbytero, sine contradictione aliqua permittantur habere. [iii] Caveant tamen ut iniuriosi veteribus ecclesiis de iure parochiali nequaquam existant. Quod enim eis pro pietate conceditur, ad aliorum iniuriam nolumus redundare. [iv] Statuimus etiam ut de hortis et nutrimentis animalium suorum decimas tribuere non cogantur. » *COGD* II. 143–4; *DEC* 222–3. As versões truncadas começam em *, com *Statuimus quoque ut* , D. Summerlin, 'Três Manuscritos Contendo os Cânones de 1179', *BMCL* 30 (2013), 30–2, 33 n.

⁴⁷ Rawcliffe, *Leprosy* , 257; Bériou e Touati, *Voluntate* , 13–14. Sobre os costumes relativos aos leprosos: S. Lefevre, «Les lépreux à Saint-Lazare de Paris», in *Santé, médecine et assués au Moyen Age* (Paris, 1987), 400.

⁴⁸ Contraste as seções [i] e [ii] para Lev. 13: 44-6: 'quicumque ergo maculatus fuerit lepra et separatus ad arbitrium sacerdotis, habebit vestimenta dissuta, caput nudum, os veste contextum, *contaminatum ac sordidum* se clamabit. Omni tempore quo leprosus est et immundus, *solus habitabit extra castra* . ' Ou, da mesma forma, para Num. 5: 2–4: 'praecipe filiis Israel, ut *ejiciant de castris* omnem leprosum, et qui semine fluit, pollutusque est super mortuo: tam masculum quam feminam *ejicite de castris, ne contaminent ea* cum habitaverint vobiscum. Feceruntque ita filii Israel, et *ejecerunt eos extra castra* , sicut locutus erat Dominus Moysi. ' (itálico do autor)

⁴⁹ Ao pensar sobre a deficiência, estou enfatizando não os efeitos da hanseníase no corpo humano, mas suas consequências para os que sofrem de doenças no corpo social. As respostas culturais construíram deficiências sociais e religiosas específicas, e são as manifestações espirituais dessas deficiências que o cânone procura remediar. Pensar em termos de deficiência destaca como a remoção do saudável engendrou uma excomunhão eficaz (embora injusta) e sugere o grau em que os legisladores estavam trabalhando aqui para criar um lugar para os leprosos como membros da comunidade cristã, com acesso aos seus ritos (sacramentos) e direitos (casamento). Nisto, fui inspirado especialmente por conversas com Chris Baswell e Edward Wheatley. Para uma introdução aos desafios de se pensar sobre deficiência e deficiência, ver JR Eyler, 'Introdução', em Eyler, ed., *Disability in the Middle Ages* (Aldershot, 2010), 2–8.

⁵⁰ C & S.I. 1068, discutido no n. 69

⁵¹ Não vejo nenhum sinal de que o decreto estava trabalhando para cultivar a vida regular em leprosários (sua repetição em Westminster até omitiu *sub communi vita* para falar de *tot simul fuerint congregati*). Está faltando uma linguagem dirigida aos religiosos que era usada tão prontamente nessa época, por exemplo, no conselho legatino de Hubert Walter em York (1195): 'Exigit professio religiose sanctitatis ut monachi et canonici regular et moniales religiose et regulariter conversentur' (C&S.I. 1050) Sobre o privilégio, JE Sayers, *Papal Government and England* (Cambridge, 1984), 121-2. Seu uso para hospitais e leprosários aguarda estudo.

⁵² De Keyzer enfatiza o status inferior de tais 'conventos' de leprosos, sob *des vœux simples* enquanto eles residiam na casa participando de uma *vita communis* que 'implique la cohabitation sous un même toit, la participation aux mêmes exercices, l'uniformité de la nourriture, des vêtements et du mobilier, enfin la mise en commun de tous les gains individuels »; De Keyzer, 'L'évolution interne', 15-16. Ver também A. Uyttebrouck, 'Hôpitaux pour lépreux', *ASBHH* 10 (1972), 10, 27. Viver de um fundo comum não significava necessariamente viver sob votos, como os arranjos habituais

para os leprosos de Santa Maria Madalena, Reading (Berks.), no início do século XIII, deixe claro: *Reading Abbey Cartularies*, ed. BR Kemp, 2 vols (Londres, 1986-7), I. no. 221.

⁵³ A liberdade de dízimos de alimentos aparece nas cartas papais para leprosários e, ocasionalmente, para outros hospitais e pequenos priorados, por exemplo, *Papsturkunden na Inglaterra*, ed. W. Holtzmann, 3 vols (Göttingen, 1930-1952), III. nº 334, 349, 400.

⁵⁴ Peter the Chanter, por exemplo, estava preocupado que as novas regras de Latrão III criariam transgressores onde antes não havia nenhum, Peter the Chanter, *Verbum adbreuiatum*, ed. M. Boutry (Turnhout, 2004), 519-27, esp. 522; Foreville e Rousset de Pina, *Du premier Concile*, 173, 176.

⁵⁵ Foreville, *Latran I – IV*, 152; Summerlin, 'Three Manuscripts', 22-3. Dos privilégios de Alexandre para leprosários para uma capela ou cemitério, Bériac escreve vagamente que "[a] près deux décennies ou plus de tâtonnement, ces dispositions trouvent une codification solennelle au III^e concile de Latran", em sua *Histoire des lépreux*, 161 Os privilégios são discutidos abaixo.

⁵⁶ 'Leprosi inter sanos amodo non conversentur', *C&S I*. 981, no. 34

⁵⁷ O conselho teve um cuidado especial quanto à autoridade de seus decretos: todos foram baseados em precedentes canônicos ou bíblicos, exceto um, *tam regia quam nostra freti auctoritate* (c. 9), na apresentação aos benfeitores (*C&S I*. 967-8) As investigações foram reveladas por M. Cheney, 'The Council of Westminster 1175', em D. Baker, ed., *Sources and Methods of Ecclesiastical History* (1975). Para comentários recentes: *C&S I*. 968-70; AJ Duggan, 'The Role of Episcopal Consultation', em BC Brasington e KG Cushing, eds, *Bishops, Texts and the Use of Canon Law* (Aldershot, 2008), 198-200. Foi sugerido que os cânones foram obra de Gérard Pucelle, um advogado treinado: AJ Duggan, 'Making Law or Not? The Function of Papal Decretals', em P. Erdő e S. Szuromi, eds, *Proc. do XIII Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 2010), 43-55; Summerlin, 'Westminster', 132-3.

⁵⁸ Cheney, 'Westminster', 67. *C&S I*. 970 n., Julgou a associação 'provável', a diferença refletindo a modificação pelo conselho de Westminster.

⁵⁹ *Pervenit* (JL 13794) fez o seu caminho rapidamente para coleções decretais, entre elas *Parisiensis I* (c. 3); *Collectio Cantabrigiensis* (c. 82); *Apêndice concilii Lateranensis* (37.2), e daí 1 Comp. 4.8.1 (em *CS*, p. 53). As datas das coleções e comentários aqui foram extraídas de K. Pennington et al., 'Medieval and Early Modern Jurists: A Bio-Bibliographical Listing', <http://faculty.cua.edu/pennington/biobibl.htm> [agosto. 2014]. O decretal completo pode ser encontrado em BnF lat. 587, fol. 133r: ver S. Chodorow, 'A Group of Decretals by Alexander III', em 'Three Notes on Decretal Letters', *BMCL* (1973), 52 n.

⁶⁰ (X 4.8.1) ' *Pervenit* ad nos, quod, quum hi, qui leprae morbum incurrunt, de consuetudine generali a communione hominum separentur, et extra civitates et villas ad loca solitaria transferantur, nec uxores viros, nec viri uxores suas taliter aegrotantes sequuntur, sed sine ipsis manere praesumunt. Quoniam igitur, quum vir et uxor una caro sint, non debet alter sine altero esse diutius, fraternitati tuae per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus, ut uxores viros, et viri uxores, qui leprae morbum incurrunt, sequantur, et eis concomitugale afeto, sollicitis exhortationibus inducere non postponas. Si vero ad hoc induci non poterunt, eis arctius iniungas, ut uterque altero vivente continentiam servet. Quodsi mandatum tuum servare contempserint, vinculo excommunicationis adstringas. '

⁶¹ Os decretos de Alexandre sobre o casamento (mas não *Pervenit*) são tratados em C. Donohue Jr, 'The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals', *ZRG Kan. Abt.* 68 (1982); AJ Duggan, 'Master of the Decretals', em *Alex III*, 387-409. Para as declarações de Alexandre sobre leprosos casados e os argumentos complicados entre os canonistas que resultaram, consulte P. Landau, 'Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht', em D. Schwab et al., Eds, *Staat, Kirche, Wissenschaft* (Berlim, 1989), 569-74.

⁶² JL 13773, já em *Parisiensis II* (1177 × 1179), 87.1 (*CS*, p. 44), para cuja data, C. Duggan, 'Decretal Collections', 270-1. Para o decretal, Landau, 'Die Leprakranken', 570.

⁶³ Por exemplo, evitou linguagem de corrupção e preferiu *transferantur* para *abiiciebantur*.

⁶⁴ Bernhard de Parma, citado em Landau, 'Die Leprakranken', 574 n. Landau argumenta de forma mais geral que o direito canônico teve um grande interesse nos leprosos, efetuando uma melhoria geral em seu status (pp. 567, 569-70).

⁶⁵ O clero inglês parece ter tido uma preocupação particular com relação ao status dos leprosos na lei, como pode ser visto na ampla difusão de *Pervenit* entre as coleções decretais (*CS*, p. 53) e outras indagações, por exemplo, sobre um reitor de paróquia atingido por lepra (1183 × 84); *Papal Decretals rel. para Lincoln*, ed. Holtzmann e Kemp, no. 21

⁶⁶ D. Summerlin, 'A Recepção e Autoridade dos Cânones Conciliares', *ZRG Kan. Abt.* 100 (2014), identifica mais de 50 manuscritos com 44 sequências; Summerlin, 'Usando os Cânones do Terceiro Conselho de Latrão de 1179', em P. Carmassi e G. Drossbach, eds, *Rechtshandschriften des deutschen Mittelalters* (Wiesbaden, 2015).

⁶⁷ Por exemplo, Avril, 'Le III^e concile du Latran', 22-4; Touati, *Maladie et société*, 394-7; Rawcliffe, *Leprosy*, 258; e Summerlin, 'Using the Canons', 254-6, para uma disputa de longa data envolvendo um privilégio concedido por Richard, arcebispo de Canterbury.

⁶⁸ As variações entre as versões de Latrão III são menores e concentradas na justificativa de abertura: a *Historia Regum Anglicanum* de Guilherme de Newburgh, por exemplo, nomeia o apóstolo como Paulo e explica simplesmente que *proprii non permittunt iuvare ministerio sacerdotis*: Cambridge, Corpus Christi College, MS 262, fol. 50v. O decreto encontrou seu caminho rapidamente em coleções decretais, na lista de cânones de Latrão anexados a *Parisiensis I* (11), *Bambergensis* (56, 21), em *CS*, pp. 52, 115; Summerlin, 'Three Manuscripts', 30-2, 33 n.

⁶⁹ C & SI. 1068, em uma versão truncada, de * e omitindo 'sub communi vita' e 'de iure parochiali'. Summerlin deixa claro que Westminster II foi incomum em sua disseminação de dez cânones de Latrão, uma seleção tirada de coleções decretais (e da família de *Lateranensis* do *Apêndice concilii* de Canterbury), porque, ela sugere, eles falavam particularmente das condições locais, D. Summerlin, 'Hubert Walter's Council of Westminster', em MH Eichbauer e D. Summerlin, orgs, *Canon Law and Administration* (Leiden, 2018), 130-8; Summerlin, 'Usando os Cânones'. Outros conselhos, incluindo Rouen (1190), Montpellier (1195) e Paris (1208) não repetiram o decreto: *Concilia Rothomagensis provincial*, ed. G. Bessin, 2 vols (Rouen, 1717), I. 94-8; Mansi XXII. 939-50; O. Pontal, ed., *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, I (Paris, 1971), 150 ff.

⁷⁰ 1 Comp. 4.8.1 = X 4.8.1. A Canterbury *Collectio Claudiana* (1185 × 88) copiou a última metade (de *ut ubicumque*) sob o título DE PRIVILEGIIS ET IMMUNITATE LEPROSORUM (BL, Cotton MS Claudius A IV, fol. 202v). As exceções são o *Apêndice concilii Lateranensis* (37) e *Parisiensis II* (87), que ambos incluíram uma seção, 'DE LEPROSE', com quatro capítulos, o primeiro incluindo *Pervenit* (*CS*, pp. 44, 79; Landau, 'Die Leprakranken', 567, 571). Sobre os decretalistas, S. Kuttner e E. Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists', *Traditio* 7 (1951).

⁷¹ Avril, 'Le III^e concile du Latran', 36. O cânone também foi ignorado pelos teólogos morais e apenas notado por dois vitorinos em 1215 (Longère, 'L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale', em Longère, ed., *Le troisième concile*); eles provavelmente estavam reagindo a reformas de Courson em 1213 / 4^a.

⁷² X 3.48.2, DE ECCLESIIIS AEDIFICANDIS VEL REPARANDIS, onde o capítulo é intitulado *Leprosi permitti debent, sine praeiudicio antiquarum parochiarum, habere ecclesiam propriam et presbyterum, nec tenentur solvere decimas de hortis vel nutrimentis animalium*. O título é retirado de 1 Comp. 3.35.1.

⁷³ Touati, *Maladie et société*, 393-6, com citação na p. 393. Ver, também, Avril, 'Le III^e concile du Latran', *passim*.

⁷⁴ O privilégio de reter dízimos era frequentemente concedido a grupos de leprosos, e antes de 1179. Em 1167 × 69, Alexandre repreendeu três casas religiosas em Cambrai por confiscarem tais dízimos 'cum eis sicut caeteris infirmis a Romana Ecclesia sit indultum ut nemini de his quas praediximus decimas exsolvere teneantur'. *PL* 200, cols 516-17, também 515-16, 753, 934, 936-7, 961-2, 1155, 1190; Avril, 'Le III^e concile du Latran', 33-4, 42-3.

⁷⁵ Por exemplo, em 1171/2: 'Audivimus autem quod infirmi de Sparnaco saepe pro defectu capellani gravia incurrunt pericula, et sine viatici investmente decedunt', *PL* 200, col. 830, também 558, 979.

⁷⁶ 'Eos quos dominus incurabili morbo afflixit et continuis cruciatibus flagellavit, oculo debemus benigniori respicere et in suis angustiis et miseriis pastoralis sollicitudine confouere, ut quanto eis maiorem humanitatem exhibuerimus, tanto alios ad ipsorum compassionem et subsidium.... domum uestram et capellam, quam propriis manibus licet inmeritis dedicauimus', 'Papsturkunden in Campanien', ed. P. Kehr, em *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Phil.-hist. Klasse* (Göttingen, 1900), no. 18. Sobre a atividade de Alexandre na região, ver B. Bolton, 'The Absentee Lord? Alexandre III e o Patrimônio', em *Alex III*, 176-9. Bolton sugere que seu trabalho local inspirou *Cum dicat Apostolus*.

⁷⁷ C. Peyroux, 'The Leper's Kiss', em S. Farmer e BH Rosenwein, eds, *Monks and Nuns, Saints and Outcasts* (Londres, 2000); Rawcliffe, 'Learning to Love the Leper'.

⁷⁸ Isso sugere que devemos ser cautelosos ao ler as proteções papais para as casas *sub communi vita* como uma marca de vida religiosa, como, por exemplo, *Bibliotheca Topographica Britannica*, ed. J. Nichols, 8 vols (Londres, 1780-1790), I. 235; *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne*, ed. É.-É. Morel, III (Paris, 1977), 45; Sayers, *Papal Government*, 104.

⁷⁹ Bériac, *Histoire des lépreux*, 155-60; M. Satchell, 'The Emergence of Leper Houses in Medieval England' (dissertação de D.Phil., University of Oxford, 1998), 113-48; De Keyser, 'évolution interne'. Mas compare Touati, *Maladie et société*, 330, que contrapõe a imagem belga de Bonenfant de 'groupements disparates et anarchiques' com comunidades mais ordenadas de Sens (discutindo Bonenfant, 'Hôpitaux et bienfaisance', 25).

⁸⁰ *PL* 200, cols 961-2, 1009-10, com letras ainda mais antigas nos cols 180-1, 435.

⁸¹ Sua linguagem, castigando aqueles que 'procuram as coisas que são suas; não as coisas que são de Jesus Cristo' (Fp 2: 21), também é dirigido contra cardeais, bispos e arqui-diáconos no cânão 5 do concílio, sobre procurações durante as visitas.

⁸² Casas locais permaneceram sob jurisdições variadas e frequentemente privadas: Avril, 'Le III^e concile du Latran', 43-63; Satchell, 'Leper Houses', 251-399.

⁸³ Sobre Alexandre, consulte o [Capítulo 7](#) ; on Innocent, Drossbach, *Christliche caritas* , 41-88; B. Bolton, 'Hearts Not Purses?', Em E. Albu, ed., *Through the Eye of a Needle* (Kirkville, MO, 1994); *PL* 214, cols 903-6; *PL* 215, cols 83-4, 272-5, 355-61. No início de seu pontificado, Innocent escreveu um tratado dedicado sobre esmolas, *Libellus de Eleemosyna* , ed. S. Fioramonti como *Elogio della carità* (Cidade do Vaticano, 2001).

⁸⁴ Latrão I, c. 16, 19-22; Lateran II, c. 7-9, 11, 26-7; Lateran III, c. 9, 10, 16; Lateran IV, c. 12-13, 59-61, 64.

⁸⁵ (c. 26) 'Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem ... Cum enim, iuxta regulam degentes in coenobiis, tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant, propria sibi aedificant receptacula et velata domiciliação privada, in quibus sub hospitalitatisamine passim et minus religiosos contra sacros canones et bonos mores suscipere nullatenus erubescunt ... hoc tam inhonestum detestandumque flagitium, ne ulterius fiat, omnimodis forbemus et sub poena anathematis interdiciamus.' *COGD* II. 112, tr. *DEC* 203, aqui com pequenas adaptações.

⁸⁶ É um tema recorrente entre os reformadores. Cesário de Arles definiu *santimoniais* como aqueles que entravam em um mosteiro, se submetiam a uma regra e entregavam suas posses, enquanto os reformadores carolíngios trabalhavam para organizar freiras em mosteiros regulares: E. Magnou-Nortier, 'Formes féminines de vie consacrée', em E. Privat, ed., *La Femme dans la vie religieuse du Languedoc* (Toulouse, 1988), 200-2; E. Makowski, 'A Pernicious Sort of Woman' (Washington, DC, 2005), 14-18. Para uma 'campanha pela "beneditinização"' das comunidades femininas no início do século XII, ver S. Vanderputten, 'Female Monasticism', *French Historical Studies* 36: 3 (2013).

⁸⁷ Para os problemas enfrentados pelas mulheres na criação de novas formas de vida religiosa, ver M. de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon* (Paris, 1967), 9-18, 27-37; [S. Thompson, *Women Religious* \(Oxford, 1991\)](#) ; Thompson, 'The Problem of the Cistercian Nuns', em D. Baker, ed., *Medieval Women* (Oxford, 1978); [SK Elkins, *Holy Women of Twelfth-Century England* \(Chapel Hill, NC, 1988\), 19, 49-50, 65-6, 71-5](#) .

⁸⁸ O próximo cânone proibia freiras de se juntarem a cônegos e monges no coro (Latrão II, c. 27).

⁸⁹ (c. 141) 'ubi pauperes colligantur', *MGH Conc.* II.i. 416, e uma carta imperial, II.i. 460. Um possível contexto pode ser oferecido por, [J. Ziegler, 'Secular Canonesses as Antecedents of the Beguines', *Studies in Medieval and Renaissance History* NS 13 \(1992\), 124-9](#) .

⁹⁰ [Thomas de Monmouth, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, ed. A. Jessop e MR James \(Cambridge, 1896\), 31-2](#) : 'cum suis, que pro dei amore apud sanctam Mariam Magdalenam manet infirmis seruiens talibusque obsequiis anime sue salutem mendicans ... monialis illa.'

⁹¹ A tensão entre os esforços das mulheres para forjar uma vida devocional ao serviço dos necessitados e os esforços eclesiásticos para encerrá-los em claustros foi acentuada desde o século XIII, de olho na bula papal *Periculoso* (1298). Para 'la charité féminine' e esses esforços posteriores, ver [D. Le Blévec, 'Le rôle des femmes dans l'assistance et la charité', em E. Privat, ed., *La femme dans la vie religieuse du Languedoc* \(Toulouse, 1988\)](#) ; R. Cossar, 'Mulher leiga nos hospitais da Idade Média de Bergamo', *Florilegium* 21 (2004); E. Makowski, *Canon Law and Cloistered Women* (Washington, DC, 1997), 21-42.

⁹² W. Simons, *Cities of Ladies* (Philadelphia, 2001), 35-60. Para os esforços das mulheres para levar uma vida religiosa por meio da caridade, ver [C. Neel, 'The Origins of the Beguines', em JM Bennet et al., Eds, *Sisters and Workers in the Middle Ages* \(Chicago, 1976\)](#) ; [BM Bolton, 'Mulieres Sanctae', em D. Baker, ed., *Sanctity and Secularity: The Church and the World* \(Oxford, 1973\)](#) ; J. Dor, L. Johnson e J. Wogan-Browne, eds, *New Trends in Feminine Spirituality* (Turnhout, 1999). AE Lester, *Creating Cistercian Nuns* (New York, 2011), 117-46, explora o cuidado de leprosos e hospitais por conventos cistercienses em Champagne.

⁹³ (c. 16) 'Cum de quibusdam mulieribus, beguinabus vulgariter nuncupatis, quae, cum nulli promittant oboedientiam nec propriis renuncient, neque profiteantur aliquam regulam approbatam, religiosae nequaquam exsistunt, quanquam habitum, qui beguinarum durtum'. Isso, por sua vez, seguia um cânone (15) que exigia supervisão mais intensiva dos conventos, inclusive de "mulheres vulgarmente chamadas de canonisas seculares, que levam uma vida como a dos cânones seculares, sem renunciar à propriedade privada nem fazer qualquer profissão", e agora estar sujeito a uma regra («mulieres quae vulgo dicuntur canonicae saeculares et, ut saeculares canonici, vitam ducunt, non renunciantes proprio nec professionem aliquam facientes»); *COGD* II. 427-8. O termo 'cânonesas seculares' também remete à regra de Aachen, com seus *receptáculos* .

⁹⁴ Sobre a ambigüidade, D. Knowles e RN Hadcock, *Medieval Religious Houses* , 2ª ed. (Londres, 1971), 288-9; Thompson, *Mulheres Religiosas* , cap. 3. Para hospitais que se tornaram priorados de homens, c. 1230, ver JC Dickinson, *The Origins of the Austin Canons* (Londres, 1950), 145; S. Watson, 'A Mother's Past and her Children's Futures', em C. Leyser e L. Smith, eds, *Motherhood, Religion, and Society* (Farnham, 2011).

⁹⁵ Possíveis candidatos na Inglaterra podem incluir Carrow (Norf.), St Bartholomew's (Newcastle) e Hutton Lowcross (Yorks.): Thompson, *Women Religious* , 43, 49, 52, 218; [W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum* , 6 vols \(Londres, 1846\), V. 507-8](#) ; *Durham Episcopal Cartas, 1071 - 1152* , ed. HS Offler (1964), 131-2.

⁹⁶ Havia grupos informais de 'freiras' ligadas à caridade, perto das grandes abadias em Bury St Edmunds, Evesham e St

Albans no final do século XI e início do século XII, e *moniales* em Alkmonkton (Derbs.) Em 1155/6, Woodstock (Oxon.) Em 1181/2, e St James, Westminster, em 1183/4, onde também havia leprosários (Thompson, *Women Religious*, 47; Satchell, 'Leper Houses', 239). Uma visita de 1341 em Ripon (Yorks.) Lembrou 'sororibus in dicto hospitali, quasi religiose viventibus', nos primeiros anos do hospital, *Memoriais da Igreja de Ripon*, I, Surtees Society 84 (1882), 224.

PARTE II
UM MODELO OCIDENTAL (400–900)

3

A Questão de Francia (400-816)

Os primeiros hospitais medievais são mais misteriosos do que seus equivalentes posteriores. Isso é em parte uma questão de documentação, já que as referências a eles tendem a ser fugazes. Sem arquivos residenciais e, muitas vezes, apenas uma única menção ou autorização, há pouco espaço para explorar as próprias instalações. Não é de surpreender, então, que os estudos tenham se concentrado na análise quantitativa sobre a qualitativa, muitas vezes pesquisando as referências documentais dispersas na tentativa de dar forma ao quadro amplo, embora desordenado, que eles apresentam.¹ Mas parte de seu mistério é também, e talvez fundamentalmente, uma questão de direito. Pois aqui, mais uma vez, há uma desconexão completa entre teoria (nosso modelo) e prática (documentação). Nosso relato de sua lei inicial é organizado, institucional e transnacional, enquanto as próprias instalações parecem caoticamente variadas. Questionar a lei medieval inicial é questionar as próprias origens dos hospitais. E, nesta história, sempre se acreditou, Francia e Luís, o Piedoso, foram centrais.

É claro, pelo menos, que os conselhos no Ocidente medieval inicial estavam ansiosos para tratar dos hospitais. Decretos sobreviver a partir do século VI, e em um número relativamente grande após c 0,780. Eles geralmente se referem a '*xenodochia*', do grego *xenodochion*, um lugar para hospedar estranhos,² embora durante o século VIII, os *hospitales* ou *hospitalia* de origem latina (de *hospes*, guest ou stranger) tenham ganhado uso mais amplo.³ Contemporâneos enfatizaram que os dois eram sinônimos. Alcuíno, por exemplo, escreveu em 796 de França a um novo arcebispo de York, exortando-o a considerar 'onde você poderia dirigir aquela *xenodochia*, isto é, *hospitales*, em que pessoas pobres e peregrinos pudessem ser recebidos todos os dias e de nossos bens materiais encontram alívio'.⁴ No século IX, os termos podiam ser usados alternadamente. Embora o *xenodochium* pareça ter sido preferido às vezes para instalações para os pobres e *hospitalis* para viajantes, ambos também eram rótulos genéricos para instalações de bem-estar e podiam abranger uma variedade de funções de caridade.⁵ Com o tempo, *hospitalis* / *hospitale* substituiria seu precursor grego, mas *xenodochium* permaneceu o termo preferido até o século XII e era claramente de uso comum até então.

O volume da legislação inicial deve-se ao caráter dos primeiros conselhos medievais. Desde o conselho gaulês de Agde (506), convocado pelo rei visigodo Alarico II e convocado pelo bispo Cesarius de Arles, a lei eclesiástica se desenvolveu ao lado da autoridade real e legislativa.⁶ Era cada vez mais sob a autoridade principesca que conselhos eram chamados, negócios organizados e atos disseminados e executados. O movimento atingiu seu apogeu sob Carlos Magno (768-814) e seu filho, Luís, o Piedoso (814-40), cujos conselhos reais cresceram a partir da prática de convocar conselhos da igreja.⁷ Estes não limitaram seu alcance a assuntos seculares. Adotando a imagem dos reis do Antigo Testamento, os governantes carolíngios procuraram trazer ordem à religião, cultivar a fé e unificar o reino, e viam a lei como a ferramenta pela qual isso deveria ser feito.⁸ As principais reformas da igreja, incluindo a *Admonitio generalis* (789), surgiram de convocações sob a autoridade real.

Embora seja possível, então, falar de lei 'secular' e 'eclesiástica' neste período, muitas vezes é desconfortável fazê-lo, e mais útil pensar, pelo menos inicialmente, em termos de atividade legal, embora com mais impulso imperial ou eclesiástico em vários momentos. *Xenodochia* era motivo de preocupação para muitas dessas convocações. De fato, dada a quantidade de negócios relacionados a eles, é surpreendente que o corpus não tenha sido investigado. A supervisão foi provocada por abordagens que distraíram o campo. Este capítulo abre essas abordagens e questiona o lugar de Francia no desenvolvimento do direito para hospitais, reexaminando os dois conselhos geralmente citados como a base do direito ocidental para hospitais: Orléans (549) e Aachen (816). O próximo capítulo trata do corpus principal dos decretos carolíngios, que na verdade são da Lombardia. A lei romana e seu presumível canal, o Abade Ansegis de Saint-Wandrille, são tratados no [Capítulo 5](#), e os

esforços para desenvolver sistemas de supervisão no [Capítulo 6](#).

Abordagens para Leste e Oeste

Como observamos no capítulo dois, é difícil imaginar a forma legal da xenodochia sem incluí-la em uma teleologia mais ampla: o nascimento do hospital médico. Nesse drama, o Ocidente do início da Idade Média representa apenas um papel secundário e, normalmente, fornece um interlúdio cômico com pouco impacto no enredo. Os historiadores concordam que a lei de Justiniano foi adotada sem adaptação no Ocidente, mas, além disso, cada um contou sua própria história do surgimento do hospital.⁹ Nessas longas histórias, os primeiros conselhos ocidentais foram simplesmente condutores entre os movimentos de caridade do Oriente (grego) e o despertar caridoso do século XII. Também houve pouco consenso sobre quais conselhos eram significativos, embora os estudos tendam a abraçar duas abordagens básicas, se não mutuamente exclusivas.

A primeira abordagem, a longa história, contou sobre a ascensão do hospital, rastreando seu surgimento como uma instituição desde o final da Antiguidade Bizantina até o final da Idade Média, freqüentemente até o início da era moderna.¹⁰ Viu os primeiros hospitais como manifestações institucionais de novos ideais sociais - hospitalidade e cuidado com os pobres - promovidos por um império recém-cristianizado no Oriente e impostos especialmente aos bispos, de cujos trabalhos surgiram os primeiros hospitais.¹¹ Essas instituições bizantinas ganharam forma legal por Justiniano e se mudaram para o Ocidente, onde no século XII o hospital ganhou nova vida e complexidade como instituição e teve início seu curso de desenvolvimento. Essa teleologia tem frequentemente, explícita ou implicitamente, ansiado pelos estabelecimentos médicos da era moderna. Nessa longa história, o início do Ocidente medieval foi um período de pausa no desenvolvimento, portanto, o desafio narrativo tem sido como o hospital sobreviveu até o século XII.

Dentro dessa abordagem, os autores gravitaram em torno de duas histórias diferentes e, com eles, dois concílios francos diferentes, dependendo se seu interesse começa no Oriente (com os bispos) ou no Ocidente (sob São Bento); isto é, se estão contando a história da lei ou da sobrevivência física. Aqueles que remontam ao século XII, para as origens do bem-estar na prática, olharam para as comunidades monásticas, cujas regras os obrigavam a ser hospitaleiros, citando a regra de São Bento de Núrsia do século VI e o conselho de Aachen (816), que promulgou regras para cânones e canonisas.¹² Aqueles que olham para a frente do Oriente antigo tardio buscam um arcabouço jurídico contínuo no Ocidente e recorreram aos conselhos do século VI, especialmente o de Orléans (549). Em suas ameaças de anátema contra *necatores pauperum* ('assassinos / assassinos / matadores de pobres'), eles viram uma formulação retórica para proteger hospitais e definir 'o hospital' na lei: como propriedade da igreja sob a autoridade do bispo.¹³ As duas histórias se entrelaçaram frequentemente, oferecendo regras monásticas como inspiração para a fundação de hospitais e *necatores pauperum* como o mecanismo pelo qual foram definidas como instituições legais. Embora alguns enfatizem a agência dos bispos, outros as regras monásticas, a história jurídica subjacente é semelhante.¹⁴ Um novo tipo de instituição foi criado por clérigos, freqüentemente em seus próprios distritos, por um dever cristão de hospitalidade ou para com os pobres. Foi tornada uma instituição autônoma de direito sob Justiniano, como parte do patrimônio da igreja. A base de sua forma jurídica era o dever de zelo do bispo e, por isso, essa forma era eclesiástica. Conselhos subsequentes no Ocidente agiram para reforçar, na prática, o direito do bispo de supervisionar hospitais.

A segunda abordagem, o estudo documental, enfocou as formas de caridade entre os séculos VI e IX, colocando xenodochia ao lado de *diaconiae* e *matriculae*, as instituições diocesanas de assistência aos pobres.¹⁵ Ele procurou cartas, regras e inventários para descobrir um padrão de atividade por parte dos leigos, comunidades monásticas e clérigos.¹⁶ O quadro de fundação de um hospital que surgiu tem contornos geográficos claros, chegando de Bizâncio a Roma em 397, e sendo centrado em Francia durante os séculos V a VII, e na Lombardia no início do século VIII. Acredita-se que as casas possuíam uma forma institucional-jurídica clara, 'segundo o modelo oriental', conforme previsto na legislação de Justiniano,¹⁷ embora a tipologia bizantina de instituições de caridade não possa ser encontrada nas provas documentais.¹⁸ Como se acredita que os decretos dos

concílios ocidentais propuseram esse modelo bizantino ineficaz, eles tendem a ser rejeitados como "inúteis", como "não refletindo a realidade" e, portanto, "um guia incerto para as realidades da prática caritativa".¹⁹

Do ponto de vista jurídico, ambas as abordagens enfrentam o mesmo desafio: como caracterizar a relação entre Oriente e Ocidente. O Ocidente parece ter (pobremente) adotado a forma do hospital bizantino, mas mais certamente se agarrou à sua lei - e entre esses dois pólos reside a confusão. A questão entre os historiadores jurídicos tem sido se os hospitais têm personalidade jurídica, ao que eles responderam com um sonoro sim, porque os hospitais podem manter e administrar propriedades.²⁰ Uma questão secundária, feita aos conselhos, é o quanto eles trabalharam para impor a lei bizantina em todo o Império Franco.²¹ Aqui, a imagem positivista de Walter Ullmann mostrou-se influente: no próprio número de decretos conciliares, ele viu uma política dos bispos francos de criar hospitais e promulgar uma estrutura para sua organização e apoio. Foi uma estrutura estabelecida por Justinian, cultivada em Aachen (816), que recebeu "proteção reforçada" ao classificar os abusadores como "assassinos dos pobres" e, finalmente, demonstrado pela "coleção de leis" de Ansegis.²²

Há um outro tema comum: a sensação de que a história do início da Idade Média deve ser uma história franca. Se os concílios carolíngios agiram, certamente foi a pedido de Carlos Magno ou Luís, o Piedoso, que foram concebidos como estendendo a mão para o Oriente em busca de dossiês de lei, para fornecer ao Ocidente um modelo bizantino.²³ Na falta de exemplos de legislação franca, um corpus foi desenvolvido usando injunções conciliares para que os clérigos sejam hospitaleiros e cuidem dos peregrinos e dos pobres. E conta com os conselhos de Orléans (549) e Aachen (816).

Dois Conselhos, Duas Perseguições

A história do início do Ocidente medieval gira em torno de Orléans (549) e Aachen (816) porque esses foram os *únicos* conselhos francos a tratar de hospitais de maneira substancial. Eles são excepcionais e, como tais, oferecem janelas extraordinárias para dois momentos em que os conselhos francos, com 250 anos de diferença, agiram em relação aos hospitais. Por todas essas razões, eles merecem investigação agora.

O Conselho de Orléans (549) e *Necatores Pauperum*

Convocado pelo rei Childeberto I, o conselho de Orléans em 549 foi um grande acontecimento, com cinquenta bispos e muitos outros eclesiásticos, o maior conselho de sua época.²⁴ Foi o primeiro concílio franco a mencionar a xenodochia, emitindo não um, mas dois decretos. Um primeiro e breve decreto (cânon 13) protegia as propriedades e posses de igrejas, mosteiros e xenodochia, proibindo os violadores de entrar na igreja como 'assassinos dos pobres'.²⁵ É o segundo decreto mais longo (cânon 15) que chamou a atenção, embora estranhamente não tenha sido examinado em profundidade. Ele merece uma descrição completa aqui:

Quanto ao xenodochium, especificamente que o piedoso rei Childeberto e sua esposa, a rainha Ultrogotha, por inspiração do Senhor, estabeleceram na cidade de Lyon, os arranjos para cuja instituição (*ordoinstitutionalis*) e a conta de cujos desembolsos (*expensae rationem*) temos confirmado a pedido do mesmo [rei e rainha] com uma assinatura abaixo em nossas próprias mãos, pareceu-nos bom, unidos em um, decretar com autoridade para ser perseverante pela contemplação de Deus:

[i] que (*ut*) —o que quer que tenha sido ou será concedido ao referido xenodochium, de qualquer tipo de coisa ou pessoa, seja através do dom dos governantes acima mencionados ou através da esmola de qualquer um dos fiéis - o bispo (*antestis*) da igreja de Lyon não tome para si ou transfira para a direita de sua igreja nada de lá em momento algum.

[ii] que (*ut*) os sacerdotes que se sucedem com o passar do tempo, cientes da retribuição eterna, não apenas diminuam nada da mesma herança do xenodochium ou de seus direitos consuetudinários ou arranjos legais, mas se esforcem para que a permanência do próprio xenodochium não sofra em nenhuma parte qualquer perda ou diminuição.

[iii] que (*ut*) seus superintendentes (*praepositi*), sempre ativos e tementes a Deus, sejam postos em prática por aqueles que estão partindo e que a responsabilidade pelos enfermos e o número e acolhimento dos peregrinos continue sempre com permanência inviolável de acordo com as disposições (*institutio*) implementadas.

Mas se alguém (*si quis*) em qualquer momento, uma pessoa de qualquer cargo ou categoria, deve tentar agir contra este nosso decreto (*constitutionem*), ou remover qualquer coisa dos direitos consuetudinários ou herança do mesmo xenodochium, para que o xenodochium (Deus me livre!) Deveria deixar de ser, ele deveria ser atingido com um anátema

irrevogável como um assassino dos pobres.²⁶

No cânon 15, o conselho confirma a fundação real de um hospital em Lyon, suas dotações e os arranjos postos em prática para sua administração,²⁷ e revela a escala da fundação, que tinha seus próprios padres e, portanto, uma capela. O conselho acrescentou três comandos, proibindo que o bispo removesse qualquer de suas propriedades, exigindo que seus sacerdotes preservassem os arranjos e recursos que haviam sido estabelecidos e dando diretrizes a respeito da nomeação e deveres de seus superintendentes. O ato termina com uma ameaça de anátema para qualquer um que agir contra o decreto do conselho ou colocar a casa em perigo.

Orléans (549) foi visto como o momento em que os conselhos francos 'assumiram a questão dos hospitais', assegurando-os sob o bispo e como propriedade da igreja,²⁸ e o anátema do cânon 15 (com seu *necator pauperum*) o meio 'propagandisticamente muito eficaz' pelo qual isso foi feito.²⁹ No entanto, o cânone não sustenta tais interpretações. Primeiro, não agiu para garantir hospitais sob o comando de um bispo. Seu primeiro comando [i], protegeu este xenodochium contra o bispo local. O fato de ele ter um olhar ganancioso para as instalações implica que um bispo pode fazer (ou mesmo ter) uma reivindicação sobre a casa; mas esse cânone não lhe concedeu - e não o reconheceu - nenhum direito ou responsabilidade, apenas uma injunção para *não* saquear a casa. Em [iii], chegou a prever que a nomeação de um novo chefe do xenodochium pertencesse ao seu superintendente cessante, um ato destinado a proteger o estabelecimento contra autoridades externas, incluindo, no contexto, o bispo. Em segundo lugar, destinava-se a um hospital específico, a fundação de Childeberto e Ultrogotha em Lyon. Não pretendia incluir outras casas, nem (como se verá) os contemporâneos o interpretaram dessa maneira.

Este foi simplesmente um ato de fundação real, escolhido para um reconhecimento especial. Esses lugares são distintos, argumenta Barbara Rosenwein, não por sua forma, mas por sua localização.³⁰ Em caso afirmativo, devemos buscar a inspiração para a sua fundação e, portanto, a atividade do conselho, no local desta casa em particular: Lyon. Isso coloca o conselho e seu uso pelo rei sob uma luz diferente. Pois em 534 Childeberto havia anexado parte do reino da Borgonha que incluía Lyon. Era um importante centro eclesiástico, cujo bispo reivindicou o título de "Primaz da Gália".³¹ Em 549, o arcebispo de Lyon era Sardo ou Sacerdos (544-52), um conselheiro real que também dirigia o conselho de Childeberto em Orléans.³² É improvável, então, que as proteções fossem dirigidas a ele. Mais provavelmente, deviam garantir a independência permanente do xenodochium real na cidade recém-adquirida, um presente pródigo para estabelecer uma presença real pública na cidade.³³ O grande conselho nacional de Orléans foi a oportunidade política perfeita para proclamar sua criação.

Há outro problema em ler o cânon 15 como lei para hospitais. O que é copiado ali é a confirmação pelos bispos de uma nova fundação. É uma declaração pública e uma espécie de decreto, mas sua linguagem e estrutura sugerem uma carta. Após algumas palavras de introdução no registro do concílio, o ato parece começar em 'quod piissimus rex', com os bispos emitindo sua confirmação 'a pedido do mesmo [rei e rainha]', um ato que eles atestaram 'em nossas próprias mãos' em sua base. A última afirmação é incongruente em um cânone conciliar, mas em conformidade com uma carta.³⁴ A cláusula anátema no final não era, portanto, um novo instrumento de direito, nem mesmo um ato de direito, mas um elemento de carta diplomática: uma cláusula de *si quis*. Essas cláusulas penais ameaçavam sanções, muitas vezes na forma de maldição, contra qualquer pessoa que violasse as disposições da escritura.³⁵ Em Orléans, os bispos deram peso à sua maldição usando uma frase que já estava em seus lábios: *necator pauperum*, que o concílio também usou nos cânones 13 e 16. O cânone 15 parece ser uma rara sobrevivência de uma carta copiada para o concílio atos.³⁶

O argumento mais amplo de que os conselhos do século VI criaram leis para hospitais por meio do *necator pauperum* baseia-se no cânone 15 de Orléans. Se olharmos mais longe, para outros conselhos, veremos que Orléans não foi apenas o primeiro conselho a tratar de hospitais no Ocidente, foi o único conselho merovíngio a fazer isso. Até onde, então, o *necator pauperum* pode oferecer uma fórmula legal para definir hospitais? Um cânone anterior (13) em Orléans não só usou esta frase, mas é o único cânone em qualquer concílio

da igreja a inserir 'xenodochia' ao lado de 'igrejas e mosteiros' na lei da igreja sobre estes últimos. As ações em Orléans tornam-se ainda mais curiosas, assim como o uso de *necator pauperum*.

A frase "assassinos dos pobres" era popular nos conselhos gaulês e merovíngio. Suas origens foram fonte de alguma confusão, mas podem ser identificadas no sul da Gália no século V.³⁷ Aparece pela primeira vez em uma variante primitiva, *necatores egentium* (assassinos dos destituídos), no conselho de Vaison-la-Romaine, perto de Avignon, em 442, quando foi usado para castigar herdeiros que não entregaram heranças post-mortem às igrejas, defraudando assim os mortos de seus votos e os pobres de sustento.³⁸ O cânone de Vaison baseava-se na carta de Jerônimo a Nepotian a respeito da vida clerical, que citou em sua linha final que 'é roubo roubar de um amigo, sacrilégio defraudar a igreja'.³⁹ A frase *conciliar necator egentium* pode ter sido inspirada por esta carta, que caracterizou a manutenção de tais presentes como 'o mais manifesto dos crimes'. O conselho de Vaison implantou a linguagem de Jerônimo para defender legados a igrejas, definindo um crime ao criar um nome para seus perpetradores, *necator egentium*. A frase fazia parte de um vocabulário mais amplo desenvolvido nessa época para defender doações de propriedades à igreja e, talvez, para anular uma tradição jurídica romana que protegia os direitos dos herdeiros contra a alienação de seu patrimônio.⁴⁰ Era também parte de uma resposta mais ampla à difícil questão de por que a igreja poderia possuir propriedades e como poderia justificar em lei as reivindicações episcopais de administrar, garantir e manter propriedade em posse perpétua.⁴¹

A frase também foi uma inversão notável de uma injunção familiar "amar os pobres", que conclamava os bispos a serem *amatores pauperum*.⁴² O *necator egentium* de Vaison foi, portanto, preparado para atrair a imaginação dos contemporâneos.⁴³ Tinha o potencial de ser uma arma retórica poderosa, se alguém decidisse empunhá-la. Esse alguém foi Cesário de Arles, a quem devemos sua ampla disseminação, bem como sua transformação em *necator pauperum*, frase usada pela primeira vez em seu conselho de Agde (506). Cesarius redefiniu o decreto de Vaison, traduzindo uma simples falha (humana) em agir - isto é, entregar heranças - em um contexto institucional: abordando clérigos e leigos e definindo ambas as formas de doação (como ofertas por parentes, doações e heranças de testamentos) e seus destinatários (igrejas e mosteiros).⁴⁴ Ao substituir *egentium* por *pauperum*, o concílio adotou um significado mais amplo para 'pobre', que lembrava clérigos e religiosos. O que havia sido um crime de caráter em Vaison, privando doadores falecidos e os pobres famintos, tornou-se em Agde uma falha no cumprimento de uma obrigação legal cujas vítimas potenciais eram instituições e cujos transgressores agora enfrentavam uma resposta institucional, em exclusão da igreja. A preocupação de Cesário era proteger a propriedade da igreja e criar proteções para mosteiros, em particular.⁴⁵ Depois de Agde, a frase desapareceu, apenas para ser revivida em Orléans (549). A ameaça de exclusão para *necatores pauperum* foi então usada com frequência até 650, como tinha sido em Agde, para proteger a propriedade da igreja contra uma variedade de malfetores. Na verdade, era mais frequentemente dirigido contra clérigos, especialmente clérigos ou abades que haviam permitido que seus próprios benefícios se deteriorassem.⁴⁶ Mas nenhum outro conselho merovíngio usaria o termo em relação à xenodochia.

A frase *necator pauperum* foi redescoberta pelo conselho de Orléans e foi deliberadamente implantada por ele. Ocorre três vezes, em um grupo de cânones (13-17) relativos à propriedade da igreja. Estes parecem constituir um corpus de material, elaborado para servir a uma agenda. Para pegá-los um por um:

O cânon 13 reformula o cânone de Agde, adicionando 'xenodochia' às suas 'igrejas e mosteiros' e mudando seu foco. Pois, onde Agde abordou a remoção (*auferre*) de legados parentais ou testamentários, Orléans agora abordou a retenção, alienação ou remoção (*retentare, alienare adque subtrahere*) de ativos e heranças (*facultados res uel*) dessas instituições. 'Preso pelo julgamento de cânones antigos', inclui a ameaça de excomunhão como 'assassinos dos pobres'.⁴⁷ O decreto revisado agora defende a propriedade das instituições.

O cânon 14 ordena que nenhum bispo, clérigo ou pessoa de qualquer posição tome posse (*accipere*) da propriedade de outra igreja. Aqueles que o fizerem serão expulsos da comunhão do altar e da caridade de todos os irmãos e filhos até que o que foi levado seja devolvido.

O Cânon 15 segue o anterior, com sua carta para proteger os bens e arranjos do hospital de Lyon.

O Cânon 16 em termos familiares, se for uma nova linguagem, proíbe concessores ou herdeiros de retirarem quaisquer presentes feitos 'para padres, igrejas ou qualquer tipo de lugar sagrado',⁴⁸ privando-os de comunhão como assassinos de pobres.

O Cânon 17 descreve um processo pelo qual 'um bispo ou administrador da igreja' pode ser acusado e as reclamações tratadas.⁴⁹

As preocupações dos cânones são familiares. Cânones 13, 14 e 16 — dirigidos especialmente a bispos, padres e administradores — defendiam a propriedade de instituições eclesiásticas de confisco ou subtração. O Cânon 17 estabeleceu um sistema por meio do qual a reparação do bispo e outros administradores poderia ser solicitada. Juntos, eles reforçam ou adaptam as proteções existentes para a propriedade de igrejas e mosteiros e, em dois casos, estendem os limites dessa proteção para incluir xenodochia (cânone 13) e, mais genericamente, "outros tipos de lugares sagrados" (cânone 16). Os temas são os da confirmação da grande fundação de Childeberto e Ultrogotha em Lyon, que se situa conceitualmente (e literalmente) no centro dessa atividade, como o cânon 15. Percorrendo este corpus está a ameaça do anátema como 'assassino dos pobres' para aqueles que confiscam propriedade; faz parte de todo um pacote de leis para proteger a fundação de Childebert.

Dada a importância dessa tarefa e o esforço criativo que ela gerou, é interessante o que o conselho não fazia na lei. Não se estendeu à xenodochia, leis eclesiásticas bem estabelecidas para mosteiros; aqueles, por exemplo, que proibiram igrejas ou mosteiros de voltar a usos seculares, ou que os colocaram sob a diocese. Na verdade, pouco fez para especificar a situação legal da xenodochia, ou mesmo abordar diretamente essas casas. Xenodochia está conspicuamente ausente da maioria desses decretos, mas um esforço considerável foi despendido na criação de relacionamentos implícitos. O grupo de cônegos reforçou as liminares da confirmação de Lyon, cuja ameaça de 'assassino dos pobres' criava um vínculo direto. Não acrescentou a xenodochia ao cânon 14, que protegia a propriedade de uma igreja do bispo e de outros clérigos; em vez disso, a frase de abertura do ato de Lyon (*De xenodochio vero* ...) vinculou a fundação real ao decreto anterior, como se fosse um exemplo específico daquele cânone. O rei e a rainha (ou seu arcebispo) estavam usando a autoridade pública do conselho para proteger sua fundação, e o conselho respondeu com um esforço contínuo de criatividade legal. Eles formularam uma série de pronunciamentos conciliares em torno de um objetivo central: proteger os bens do xenodochium real do bispo e de seus próprios administradores. Isso foi enfatizado na confirmação (c. 15) e nos decretos que a acompanham. A única declaração normativa que fez para a xenodochia, o único cânone ao qual acrescentou o termo 'xenodochia', foi o cânon 13, que proibia a retirada de suas posses.

O conselho de Orléans (549) oferece uma primeira janela para a política por trás da criação de uma importante fundação de bem-estar, e uma com um claro componente eclesiástico. Os bispos aparecem com destaque, tanto como a maior ameaça potencial à casa, na forma de futuros diocesanos, quanto como sua melhor proteção, como prelados agindo em coro no conselho real, a serviço dos planos reais. Mas não se pode dizer que o conselho, por intenção ou consequência, forjou lei para hospitais, nem que colocou a xenodochia sob jurisdição episcopal. Seus esforços não foram expressão dos fenômenos tantas vezes ditos para definir os hospitais na lei, a *cura pauperum* : do patrimônio episcopal, e o dever de os bispos serem hospitaleiros e caridosos para com os pobres. Esses elementos estavam ideologicamente em conversação e informaram o senso de dever, bem como as respostas, dos homens da igreja neste conselho - mas eles não se uniram em lei neste momento para definir hospitais.

Ao focar nesses elementos, foi fácil perder o *que* preocupava o conselho de Childeberto e como ele usava sua autoridade. O apelo cristão à proteção dos hospitais ecoa no conselho e é dado voz ao xenodochium de Lyon na ameaça contra os "assassinos dos pobres". Ainda assim, a preocupação da Carta de Lyons (c. 15) era preservar dois elementos: a dotação do xenodochium, em (i) e (ii); e as modalidades de sua administração, sua *institutio* (ii), que incluía sua gestão e o serviço devido aos enfermos e peregrinos (iii).⁵⁰ Endowment e *institutio* estavam vinculados na abertura, quando o conselho confirmou os arranjos de fundação (*institucionalis ordo*) e os desembolsos (*razão de despesas*). Esses deviam

continuar "com firmeza inviolável", nenhum bispo ou padre devia perturbá-los ou diminuí-los, e o superintendente era encarregado de mantê-los. O trabalho do conselho surge como um esforço extraordinariamente determinado para capturar e assegurar os arranjos estabelecidos pelo rei e pela rainha.⁵¹

As vívidas condenações de *necatores pauperum* serviram a um propósito específico em 549. Não eram indicativos de um trabalho mais amplo dos conselhos do século VI. O único decreto geral de Orléans sobre a xenodochia, para proteger sua propriedade, nunca foi repetido. Quando o único outro conselho merovíngio a mencionar a xenodochia agiu, um século depois, em c. 650, fê-lo em termos agora familiares, para proteger a propriedade das igrejas paroquiais, xenodochia e mosteiros contra as incursões do bispo ou arqui-diácono.⁵² A frase 'assassinos dos pobres' não reapareceu em relação aos hospitais até a década de 840, quando os bispos francos voltaram aos primeiros concílios, em busca de ameaças antigas e tropejantes.⁵³ Somente quando os clérigos estavam tentando tirar a propriedade das mãos reais é que essa maldição 'propagandisticamente eficaz' foi adotada mais uma vez.

As Regras de Aachen para Cônegos e Canonistas (816)

Nosso segundo conselho foi convocado três séculos depois, em 816, no ponto mais alto do domínio carolíngio. O conselho de Aachen (Aix-la-Chapelle) foi convocado por Luís, o Piedoso, para regulamentar a vida religiosa em cumprimento às intenções de seu pai (Carlos Magno morreu em 814). O conselho não emitiu decretos sobre hospitais. Em vez disso, ao longo de uma série de reuniões até 819, o conselho confirmou a Regra Beneditina para monges e monjas e promulgou uma nova regra para cada um dos cônegos e das canonisas, para unir cada um sob um modo de vida comum.⁵⁴ A autoria das novas regras é motivo de algumas divergências, e há poucas evidências, mas foram revisadas entre as sessões do conselho, valendo-se da biblioteca imperial.⁵⁵ A regra para os cânones, a *Institutio canonicorum* (doravante *IC*), tem 145 prescrições, a primeira (e mais longa) parte delas extraída de escritos patrísticos e contendo citações canônicas, em grande parte do *Dionysio Hadriana*, uma coleção de leis da igreja solicitada por Carlos Magno do papa.⁵⁶ No capítulo 114 que dá forma ao *Canonicorum Regula*, as provisões para a vida da comunidade, que tem sido muitas vezes comparado a uma regra anterior para cânones, escrito c. 0,755 pelo arcebispo Chrodegang por seu clero catedral de Metz.⁵⁷ A regra de Aachen estabelecia os deveres - corporativos, morais e litúrgicos - exigidos dos cânones, bem como os edifícios para sustentar sua vida corporativa, como claustro, dormitório e refeitório.

Um de seus últimos capítulos (141) foi intitulado "A quem devem ser confiados os estípidos dos pobres".⁵⁸ Isso exigia que os dignitários (*praelati*) de uma grande igreja construíssem uma hospedaria (*receptáculo*) 'onde os pobres deveriam ser reunidos' e provesses suas necessidades, tanto quanto possível, com os bens da igreja.⁵⁹ Os cônegos também foram exortados como indivíduos a doar voluntariamente a esse mesmo hospital (*ad ipsum hospitale*) um décimo de qualquer renda das colheitas e das ofertas que recebessem. Esse *hospitale pauperum* deveria ser administrado por um cônego confiável, que deveria receber viajantes e peregrinos como se fossem o próprio Cristo, guardar os bens para os pobres e nunca confiscá-los para seus próprios fins.⁶⁰ Os cônegos deviam servir ali regularmente, pelo menos lavando os pés dos pobres a cada Quaresma;⁶¹ para que eles pudessem fazer isso, o hospital deveria ser convenientemente localizado perto de sua igreja. Finalmente, se o canônico-administrador falhar em seu encargo, ele deve ser removido e julgado com mais severidade por seus superiores.

Esse momento tem sido frequentemente retratado como um ponto de inflexão no direito hospitalar, mas, para isso, os proponentes devem pintar como um cânone conciliar o que foi, na verdade, um capítulo de uma regra religiosa. Embora tenha a duração média de um capítulo desta regra, o capítulo 141 é muito mais longo do que os decretos contemporâneos que encontraremos nos capítulos seguintes, tornando-se uma das declarações carolíngias mais vívidas sobre a administração e uso de hospitais (e o motivo pelo qual tem sido citado com tanta frequência). A regra em si foi influente: ela sobrevive em mais de cem manuscritos francos e foi ativamente usada para reformar capítulos de catedrais do início do século IX e com zelo renovado no século XI.⁶² Quando a regra foi criada, uma carta

imperial deu aos bispos um ano para decretá-la localmente antes que os enviados (*missi*) fossem enviados para confirmar que o fizeram e que os edifícios e recursos necessários foram arranjados, especificando, em particular, que 'as casas sejam equipadas como hospedarias (*receptacula*) para os pobres'.⁶³ Em sua esteira, muitos hospitais foram estabelecidos na Alemanha, França e Países Baixos por ou para capítulos de catedrais.⁶⁴ Por estarem ligados a essas comunidades estáveis, muitos sobreviveram aos deslocamentos dos séculos seguintes, tornando a regra de Aachen talvez a iniciativa mais significativa - e certamente a mais duradoura - para criar e manter hospitais. Mas isso o torna um ponto de viragem na legislação hospitalar?

O exame do texto sugere que os redatores de Aachen tinham um interesse particular pelos hospitais como um símbolo de comunidade. O capítulo 141 parece ser sua criação e não tem antecedentes textuais conhecidos. O capítulo equivalente na regra de Chrodegang era dirigido a *matricularii* , os pobres registrados que recebiam pensões da catedral e de outras igrejas enquanto viviam em vários lugares (*in loca sua*), incluindo o que era claramente uma casa de caridade. Não fez menção de seu apoio material, ou da administração de recursos; em vez disso, concentrava-se nesses aposentados e em sua obrigação de se reunir regularmente na catedral para confissão, pregação e ofícios matinais.⁶⁵ A regra de Aachen estabeleceu um sistema muito diferente de assistência aos pobres. As esmolas não deveriam ser direcionadas a indivíduos, mas ao *hospitale pauperum* , uma instalação corporativa para ajudar os pobres anônimos. Para os redatores de Aachen, planejando uma vida comum para os clérigos, os hospitais forneciam um meio pelo qual as esmolas clericais podiam ser distribuídas de forma comunitária e aberta. Seu interesse não era pelos hospitais como instituições, mas pela sistematização da esmola clerical. O capítulo 141 estava reinventando a *cura pauperum* para uma comunidade, como uma instalação comunal que cada cônego ajudava a manter, e onde deveria servir aos pobres publicamente, pelo menos ritualmente durante o maundy.

Tanto na regra para os cânones quanto na regra para as canônicas, o capítulo do hospital foi concebido em termos da comunidade religiosa maior. No *CI* , é colocado entre os capítulos (cc. 138-44) sobre os cargos ou funções de custódia para os quais os cânones deviam ser nomeados. Vindo depois de um prelado, prior e adega, estabeleceu um administrador sem nome, mas com uma pasta clara, para guardar e dispensar aos pobres a esmola da igreja e seus cânones. Em sua própria estrutura, o capítulo estabeleceu como os cânones como uma comunidade devem empreender: [i] o imperativo bíblico de acolher estranhos; [ii] um sistema de apoio material para os pobres; [iii] sua administração por um cânone responsável; [iv] o dever de lavar os pés dos pobres e [v] de punir um administrador infame. Os oficiais da igreja não deveriam permitir que os recursos do hospital fossem reduzidos ou concedê-los como um benefício, como 'sabemos que foi feito por certos prelados'.⁶⁶ Tratava-se de um decreto gerencial, dirigido aos diretores.

O capítulo equivalente na regra para canonisas, *Institutio sanctimonialium* (*IS*), foi concebido em termos totalmente diferentes. Este não era um escritório para uma das canonisas. Em vez disso, aparece como o capítulo final da regra, intitulado 'Que um hospital para os pobres deveria estar fora do mosteiro das mulheres'.⁶⁷ A abertura afirmava simplesmente que a hospitalidade era uma obrigação, dando uma definição teológica de propriedade da igreja, de Julianus Pomerius, como as ofertas dos fiéis, o pagamento penitencial dos pecadores e o patrimônio dos pobres.⁶⁸ O ato pessoal de acolher, que era tão central para o *CI* e a regra beneditina (e de Mateus 25, 'Eu era um estranho e você me acolheu') desapareceu, para ser substituído por um dever em conceito, se não na prática . Essa distância entre as canônicas e a obra do hospital foi reforçada no restante do capítulo. A *hospitale pauperum* deveria estar fora do portão do mosteiro, ao lado da igreja onde o padre e seus ministros oficiavam, e deveria ser administrada por um agente homem de confiança. Deveria haver uma segunda instalação dentro do complexo monástico, um albergue (*receptaculo*) para abrigar e alimentar viúvas e meninas pobres. Era aqui que as canonisas deviam fazer o maundy, de acordo com a injunção bíblica. O projeto de duas instalações fala com os medos dos redatores (masculinos) de Aachen sobre as comunidades femininas. A *hospitale pauperum* , dirigida por um agente do sexo masculino, mantinha estranhos e homens fora de um recinto, onde as canonisas deveriam morar, enquanto o

receptáculo preservava a reputação moral de todas as mulheres residentes, incluindo as viúvas e as meninas que eram educadas pela comunidade, por mantê-los dentro.⁶⁹ Enquanto isso, as canonesas podiam praticar o lava-pés - um ritual cuja prática já foi desafiada pelas freiras, por causa de suas associações clericais e sua intimidade⁷⁰ - neste grupo de mulheres aprovadas e longe da vista do público. O objetivo era preservar a integridade do recinto feminino. Foi esta a afirmação que Latrão II fez eco, ao ordenar às chamadas freiras que saíssem do *receptáculo*, submetessem-se a uma regra e ao claustro e passassem o tempo na igreja.⁷¹

No centro do *CI* estava a preservação e administração correta dos pagamentos (*estipêndia*) para os pobres. Embora essa também fosse uma preocupação no *IS*, permaneceu secundária em relação ao desejo de evitar o contato com homens. Ambas as regras definiam encontros rituais entre membros da comunidade e indigentes por meio do lava-pés. O momento disso ('pelo menos durante a Quaresma') deixou claro que era uma ligação cerimonial do convento e do hospital.⁷² Por último, as duas facilidades da regra das mulheres (hospital e albergue) ajudam a dar sentido ao *CI*, onde os cânones foram instruídos a construir um *receptáculo*, para o qual 'mesmo hospital' deveriam contribuir com sua renda. A mudança confusa de termos pode ser uma tentativa deliberada de vincular os arranjos para os homens aos das mulheres. O desejo de enclausurar as mulheres produziu um arranjo institucional marcadamente diferente no *SI* e o esforço para acomodar essa diferença revela muito sobre a natureza e o papel dos hospitais, aos olhos dos legisladores. Por trás de suas diferenças, ambos os arranjos foram concebidos para atingir os mesmos dois objetivos: dedicar fundos a instalações corporativas para o apoio de peregrinos e indigentes, e promover uma conexão ritual entre a comunidade e os indigentes por meio do lava-pés.⁷³

Os redatores de Aachen incorporaram hospitais de forma inventiva em suas regras. Como a carta do imperador deixa claro, os *receptacula* eram *sinais* públicos de que uma comunidade havia abraçado a visão imperial de uma *vita communis*. No entanto, considerar isso uma 'reforma hospitalar' pode ser ir longe demais.⁷⁴ Os dois capítulos não foram elaborados como legislação de alcance público e não agiram (ou buscaram agir) nas muitas xenodochias que pontilhavam estradas, cidades e passagens nas montanhas. Eles se dirigiram a um pequeno, embora importante, grupo de clérigos e religiosas. A prioridade do *IC* e do *IS*, e portanto de seus capítulos hospitalares, era estabelecer comunidades bem ordenadas em uma vida comum, onde a propriedade pudesse ser mantida individualmente, mas a caridade dispensada corporativamente e uma clara moral, ritual e ordem administrativa imposta. Eles procuraram não reformar hospitais, mas *implantá-los*. E, ao fazer isso, eles revelam duas idéias importantes. Em primeiro lugar, para os redatores das regras, com que rapidez essas instalações versáteis poderiam ser reinventadas para servir a uma visão mais ampla, neste caso, uma reforma imperial da vida religiosa. Em segundo lugar, a importância dos hospitais como um símbolo de comunidade visível a todos, como um ideal publicamente reconhecido e agente de serviço cristão, e um marcador de ordem moral e política.

Os conselhos de Orléans (549) e Aachen (816) apresentaram as visões mais detalhadas dos hospitais que sobreviveram desde o início da Idade Média e, especialmente, quanto aos seus sistemas de administração. Eles preservam dois momentos em que a xenodochia se tornou objeto de uma conversa pública, e os líderes seculares e eclesiásticos concordaram com um curso de ação. Nesses dois momentos, com 250 anos de diferença, a atividade franca surge à vista. Eles revelam dois usos muito diferentes de bem-estar, embora em ambos sejam visões reais: um, grande e altamente político, em que a caridade era uma expressão da piedade cristã e um marcador de governo; o outro, um dos muitos meios pelos quais realizar uma vida comum e, particularmente, tornar manifesta, na cidade e aberta a todos, uma nova ordem religiosa e visão imperial. Os dois revelam a escala potencial e a importância do bem-estar institucional. A importância de suas declarações públicas sugere que as fundações de bem-estar eram amplamente conhecidas, e seu significado cristão era claro. Ao mesmo tempo, suas visões totalmente diferentes revelam quão prontamente o bem-estar poderia ser reimaginado e acomodado para diferentes usos. Como instâncias de 'lei', esses dois textos são significativos de três maneiras. Primeiro, que

nenhum dos dois atuou sobre a xenodochia como uma categoria de instituição; também não se pode dizer que estabelece uma lei que define hospitais. Em segundo lugar, ainda assim, eles refletem idéias semelhantes de forma, com séculos de diferença: uma que se concentra na dotação ou receita, na definição de sistemas para a administração dessa receita e na salvaguarda dessa administração. Numa visão mais ampla, o gênero também surge como um tema recorrente, com os prelados desejosos de separar as mulheres do ato (senão do ideal) da caridade, enquanto celebram e até exigem o contato pessoal dos homens. Terceiro, que a linguagem e os termos de cada diretiva eram diferentes; mesmo as obrigações impostas variavam, embora cada uma tivesse sido especificamente definida. Orléans (549) e Aachen (816) foram as duas únicas assembleias francas a se envolverem com a questão das casas de bem-estar na Gália da antiguidade tardia, na França merovíngia, e durante os reinados de Carlos Magno e Luís, o Pio. Só em 845/6 é que um conselho do norte da França direcionaria sua preocupação para os hospitais. Ainda assim, em outras partes do império carolíngio, um movimento para tratar dos hospitais estava tomando forma, lentamente nas décadas após 780. Várias gerações depois, isso inspiraria a política papal e, por fim, os bispos francos à ação. Voltamos agora para a Lombardia para ver como esse movimento surgiu e o que ele revela sobre o caráter das casas de bem-estar e seu lugar na lei.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ Veja este capítulo, nn. 15–16. Uma segunda abordagem foi mapear a distribuição geográfica, Sternberg, *Orientalium more secutus*; Hubert, 'Hôpitaux et espace urbain'; Santangeli Valenzani, 'Pellegrini'; J. le Maho, 'Hospices et xenodochia du diocèse de Rouen', em *Fondations*; M. Mollat, 'Les premiers hôpitaux', em *HHF* 18–24.

² M. Anderson, 'Mistranslations of Josephus', *EME* 25: 2 (2017), 151–3, explora as origens do termo no quarto século.

³ Costuma-se dizer que o termo foi introduzido pela *hospitalia Scottorum* irlandesa no final do século VIII (Boshof, 'Armenfürsorge', 159, 163; *HDC* 48; [L. Gougaud, Les Chrétientés celtiques \(Paris, 1911\), 166-8](#)) No entanto, ele pode ser encontrado na Itália por 724, onde um lucano providenciará uma certa casa *qui ospitale vocatur* (*CDL* I. no. 34). Em c. 790, o Papa Adriano escreveu a Carlos Magno sobre o 'monasterium ... qui positus est em Calligata, una cum hospitalis [sic], qui per calles Alpium siti sunt, pro peregrinorum susceptione' (*Codex Carolinus*, ed. W. Gundlach, *MGH Epp* III (Berlim, 1892), 623). Para os primeiros usos papais de *hospitalis*, ver FR Stasolla, 'A proposito delle strutture assistenziali ecclesiastiche', *Archivio della Società romana di storia patria* 121 (1998), 7, 14, 22.

⁴ 'Consideret quoque tua diligentissima in elemosinis pietas, ubi xenodochia, id est hospitalia fieri iubeas, in quibus sit cotidiana pauperum et peregrinorum susceptio; et ex nostris substantiis habeant solatia.' Alcuin, *Epistolae*, ed. E. Dumler, *MGH Epp*. IV (Berlin, 1895), 169. Sobre os ideais de episcopado de Alcuin, moldados por sua experiência em Francia, S. Coates, 'The Bishop as Benefactor and Civic Patron', *Speculum* 71: 3 (1996).

⁵ O concílio de Quierzy em 858: (c. 10) 'xenodochiorium, id est hospitalium' (*MGH Conc.* III. 418). Uma nota do século IX na folha de rosto de St. Gall, Stiftsbibliothek MS Cod. Sang. 196, inclui 'xenodochia' entre uma lista de termos gregos para instituições de caridade, rotulando o grupo 'tipos de hospitais [*gen [era] hospitalorum*]'. Foi sugerido que os termos refletem duas formas institucionais, com peregrino *hospitalia* substituindo gradualmente a *xenodochia* pelos pobres até o século XII (*HDC* 49–50; HW Dey, 'Diaconiae, xenodochia, hospitalia', *EME* 16 (2008), 410–11; Stasolla, 'Proposito', 7–8). Essas distinções devem ser tratadas com cautela. *Hospitalis* era um de uma gama de termos, refletindo novas modas no atendimento que haviam surgido e se acumulado em formas existentes. Pobres itinerantes e peregrinos deveriam ser bem-vindos (por exemplo, *MGH Cap.* I. 96, c. 27).

⁶ Em 506, Alaric também promulgou o *Breviarium Alaricianum*, um resumo das leis romanas para seus súditos romanos, WE Klingshirn, *Caesarius of Arles* (Cambridge, 2004), 95–104. Sobre a interação entre o direito eclesiástico e romano, I. Wood, 'Disputes in Late Fifth- and Sixth-Century Gaul', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Settlement of Disputes* (Cambridge, 1986), 19–22; JL Nelson, 'Law and its Applications', em Noble and Smith, eds, *Early Medieval Christianities*, 299–302, 307–9; P. Wormald, 'Lex Scripta and Verbum Regis', em seu *Legal Culture in the Early Medieval West* (Londres, 1999), 25–35. TS Brown, 'Louis the Pious and the Papacy', no *cap. Herdeiro*, lança luz sobre a complexa dança entre o imperador e o papa em Ravenna.

⁷ H. Mordek, 'Fränkische Kapitularien', em Mordek, *Studien*, 7–15.

⁸ R. McKitterick, *The Frankish Church* (Londres, 1977), pp. 1–44; J. Barrow, 'Ideas and Applications of Reform', em Noble and Smith, eds, *Early Medieval Christianities*; [M. de Jong, 'Charlemagne's Church', em J. Story, ed., Charlemagne: Empire and Society \(Manchester, 2005\)](#).

⁹ As historiografias nacionais tendem a se basear em Schönfeld, 'Xenod'. (Alemão), Caron, ' *pia fundatio* ' (italiano) ou, Imbert, *HDC* (francês). O último moldou a discussão bem destilada em Brodman, *CRME* 48-50. On the long teleology, 15-17, 33-5.

¹⁰ *HDC* 11-54; Rocca, *Il diritto osped.*; Boshof, 'Armenfürsorge', 153-74; Caron, ' *pia fundatio* '; Merzbacher, 'Das Spital'; H. Coing, 'Remarks on the History of Foundations', *Minerva* 19: 2 (1981). Para dar uma forma ampla e revelar suposições subjacentes, o que se segue pinta um quadro necessariamente simplista; as contribuições específicas das obras citadas são destacadas em outras seções.

¹¹ Um tratamento sofisticado é o Brown, *Eye of a Needle* , onde os hospitais fazem apenas uma breve aparição. Eles são reconhecidos em Brown, *Poverty and Leadership* , 33-5, como um exemplo da nova mistura de uma exortação cristã para amar os pobres com noções clássicas de *euergetia* , a virtude cívica de fazer presentes para o bem público.

¹² Assim como Merzbacher, 'Das Spital'. Isso pode se transformar em uma história de origem ocidental, W. Witters, 'Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques', em *EHP* ; KB Wolf, *The Poverty of Riches* (Oxford, 2003), 138 n. 14. Também foi alegado que os hospitais orientais surgiram de deveres monásticos de cuidado, AT Crislip, *Christian Monasticism and the Transformation of Health Care* (Ann Arbor, MI, 2005), mas ver Horden, 'Invention of the Hospital', 720 -2.

¹³ Sua declaração mais bem formulada é Boshof, 'Armenfürsorge', 154-8. A versatilidade do *necator pauperum* pode ser vista na obra de Imbert, que o viu primeiro como a expressão dos princípios justinianos (*HDC* 40) e, posteriormente, como uma estrutura merovíngia reimplantada pelos carolíngios, Imbert, 'Les conciles', 42.

¹⁴ Schönfeld, 'Xenod.', 23, 38; *HDC* 40, 52-3; Stasolla, 'Proposito', 44; W. Ullmann, 'Public Welfare and Social Legislation', *Studies in Church History* 7 (1971), 10; Coing, 'História das Fundações'; Brodman, *CRME* 48. Cf. Boshof, 'Armenfürsorge', 161.

¹⁵ Dey, ' *Diaconiae* '; Boshof, 'Armenfürsorge'; Mollat, *Les pauvres* , 55-7; Ullmann, 'Public Welfare', 6-12. Para *matrículas* , Rouche, 'Matrícula'; Sternberg, *Orientalium more secutus* , 192-3 ; AE Jones, *Social Mobility in Late Antique Gaul* (Cambridge, 2009), 219-22, 226.

¹⁶ Stasolla, 'Proposito'; Boshof, 'Armenfürsorge'; *HDC* 36-54; Schönfeld, 'Xenod.'; Siems, ' *Piae causae* '.

¹⁷ Sternberg, *Orientalium more secutus* , 190-2. A frase aparece na *Paixão de Praejectus*, do século VII, um bispo que 'se deu ao trabalho de construir um *xenodochium* em sua própria propriedade, seguindo o costume oriental, em um lugar chamado Columbarius. Ele encarregou médicos e homens vigorosos de cuidar disso, exigindo que vinte enfermos fossem sempre cuidados ali e recebessem alimentos até que ganhassem forças, ponto em que seu lugar deveria ser dado para curar outro. ' ('Xenodochium quoque in propriis rebus, orientalium more secutus, in loco qui Columbarius dicitur fabricare curavit. Medicos vel strenuos viros, qui hanc curam gererent, ordinavit, ita tamen, ut semper ibidem XX egroti mederenti ver, ut stipendia cibescerentur, aliis locum curandi darent. ') *Passio Praeiectionis episcopi et martyris Averni* , ed. B. Krusch, MGH *SS rer. Merov.* V (Hanover, 1905), 235. O relato usa 'xenodochium', o termo genérico ocidental para instalações de bem-estar, mas a instalação assume a forma de um *nosocomium* , uma instalação médica para doentes encontrados no Oriente. Ao estabelecer tal instalação, Praejectus estava seguindo uma tradição oriental, e o *Passio* sugere que ele o fazia conscientemente, ciente de que era exótico.

¹⁸ Sobre tipologias, Boshof, 'Armenfürsorge', 153-4; Stasolla, 'Proposito'.

¹⁹ Citações de *HDC* 10; Boshof, 'Armenfürsorge', 154; Brodman, *CRME* 50. Vários conselhos posteriores, notadamente Roma (853) e Quierzy (858), podem ser citados para sugerir políticas relativas à gestão hospitalar.

²⁰ Os primeiros medievalistas estavam respondendo às alegações de Hans Liermann, entre outros, de que os hospitais no Ocidente não tinham personalidade jurídica. A preocupação em provar o fato da personalidade jurídica impediu questões mais penetrantes sobre a substância, o caráter ou as continuidades da personalidade no direito (Siems, ' *Piae causae* ', 57-9, que pergunta até que ponto a legislação de Justiniano para *piae causae* foi adotada , e até mesmo desenvolvido, para xenodochia no início da Idade Média, e principalmente no Ocidente merovíngio).

²¹ Imbert, Rocca, Stasolla os veem como reflexos passivos, Schönfeld, Mertzbacher, Caron e Boshof como agentes ativos, inculcando um programa no Ocidente.

²² Ullmann, 'Public Welfare', 9-11. Por sua influência duradoura, F.-O. Touati, 'La géographie hospitalière médiévale (Orient - Occident, IV^e -XVI^e siècles)', em *HMMA* 12.

²³ Touati, «Géographie hospitalière», 10-11; Imbert, 'Les conciles', 44. Ullmann, 'Public Welfare', conta uma história diferente, mas igualmente franca.

²⁴ Halford, *Frankish Councils* , app. A. Nos conselhos de Childeberto, Mordek, 'Fränkische Kapitularien', 8-10; [O. Pontal, Histoire des conciles mérovingiens \(Paris, 1989\), 101-33](#) .

²⁵ [c. 13] «Ne cui liceat res uel facultates ecclesiis aut monasteriis uel exenodochiis pro quacumque elemosina cum iustitia deligatas retentare, alienare adque subtrahere. Quod quisque fecerit, tanquam necator pauperum antiquorum canonum

sententiis constrictus ab ecclesiae liminibus excludatur, quamdiu ab ipso ea, quae sunt ablata uel retenta, reddantur. ' CSSL 148A, pág. 152

²⁶ (c. 15) 'De exenodocio uero, quod piissimus rex Childeberthus uel iugalis sua Vulthrogtho regina em Lugdunensi urbe inspirante Domino condiderunt, cuius Institutionis ordinem expensae rationem petentibus ipsis manuum vel iugalis sua Vulthrogtho regina in Lugdunensi urbe inspirante Domino condiderunt, cuius Institutionis ordinem expensae rationem petentibus ipsis manuum vel nostrarum suscriptione firmauimus, uis permanisum estomatis em un prostrado pro auctoritate decernere, [i] ut, quidquid praefato exenodocio aut per supra dictorum regum oblationem aut per quorumcumque fidelium elemosinam conlatum aut conferendum est em quibuscumque rebus adque corporibus, nihil exinde ad se quoclesiae tempore autoclesiae antestis ecclesiae, ecclesiae antestis] ut succedentes sibi per temporum ordinem sacerdotes non solum aut de facultate exenodocii ipsius aut de consuetudine velinstitutionale nil minuant, sed dent operam, qualiter rei ipsius statitas in nullam partem detrimentum aut deminutionem aliquam patiatur, providentes intuitu retributionis a uternae [iii] sempre strenui ac Deum timent es decedentibus instituantur et cura aegrotantium ac numerus uel exceptio peregrinorum secundum inditaminstituem inuiolabili sempre stabilitate permaneat. Quod si quis quolibet tempore, cuiuslibet potestatis aut ordinis persona, contra hanc constitutionem nostram uenire timptauerit aut aliquid de consuetudine uel facultate exenodocii ipsius abstulerit, ut exenodotium, quod au paertum Deus, ut exenocabilat, uthe necuriatum 'inabilocator. CSSL 148A, pág. 153

²⁷ Sternberg, *Orientalium more secutus*, 203–7, sobre o local do hospital e seu status como instituição eclesiástica.

²⁸ Merzbacher, 'Das Spital', 79; Caron, ' *pia fundatio* ', 138; Schönfeld, 'Xenod.', 31, refletindo um consenso mais amplo. Mas veja agora Siems, ' *Piae causae* ', 79, que vê neste decreto uma admissão de que os bens de um hospital não eram apenas vulneráveis, mas violáveis.

²⁹ A frase é Boshof, 'Armenfürsorge', 157: 'Zweckbestimmung propagandistisch recht wirksam zum Schutz ihres ständig wachsenden Besitzes einsetzen ließ.'

³⁰ BH Rosenwein, *Negotiating Space* (New York, 1999), 51, 57–8; Rosenwein, 'Property Transfers', 568–9.

³¹ BK Young, 'Autun and the Civitas Aeduarum', em TS Burns e JW Eadie, eds, *Urban Centres and Rural Contexts* (East Lansing, MI, 2001), 37.

³² J. Gadille, *Le diocèse de Lyon* (Paris, 1983), 25–6.

³³ F. Curta, 'Merovingian and Carolingian Gift Giving', *Speculum* 81 (2006), 698, vê a oferta aristocrática de presentes como uma espécie de 'guerra substituta ... para subjugar e, portanto, dominar'. O *xenodochium* de Childeberto foi um tipo muito diferente de presente, mas talvez, da mesma forma, uma manifestação de estratégia política e exibição pródiga.

³⁴ Para este último, H. Mordek, 'Karolingische Kapitularien', em Mordek, *Überlieferung und Geltung normativer Texte* (Sigmaringen, 1986), 30.

³⁵ Para exemplos do início do século VI, *Die Urkunden der Merowinger*, ed. T. Kölzer et al., 2 vols (Hanover, 2001), I, 17, 25. Para a cláusula *si quis* nos séculos posteriores, JA Bowman, 'Do Neo-Romans Curse?', *Viator* 28 (1997), 8– 20 Para anathema, C. Vogel, «Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs», *Revue de droit canonique* 2 (1952); RE Reynolds, 'Rites of Separation and Reconciliation', em *Segni e riti nella Chiesa* (Spoleto, 1987); L. Little, *Benedictine Maledictions* (Ithaca, NY, 1993), 30–3.

³⁶ Para os poucos exemplos, GI Halfond, *The Archaeology of Frankish Church Councils* (Leiden, 2010), 12. Uma carta posterior, uma falsificação, afirmava que o conselho dos bispos em Orléans em 511 havia confirmado um presente real para o mosteiro em St Hilaire em Poitiers, repetindo sua ameaça de anátema: 'Si quis ... et huius sancti concilii auctoritate atque praesentium episcoporum omnium anathematis vinculo ligatum ac nostre maiestatis reum se sentiat.' (*Urkunden der Merowinger*, I, 28.)

³⁷ Para Rosenwein, tinha um "toque bíblico", enquanto Mollat o atribuíu a Santo Ambrósio (Rosenwein, *Negotiating Space*, 142 n., E 42–6 para seus usos no século VI; Mollat, *Les pauvres*, 34, 54); Não consigo encontrar evidências de nenhum dos dois. ME Moore, 'Christian Antiquity, Patristics and Frankish Canon Law', *Millennium: Jahrbuch* 7 (2010), 321, nota sua primeira aparição em Vaison-la-Romaine.

³⁸ CSSL 148, pp. 97–8: (c. 4) 'Qui oblationes defunctorum fidelium detinent et ecclesiae tradere demorantur, ut infideles sunt ab ecclesia abiiciendi, quia usque ad exinanitionem fidei peruenire certum est hanc pietatis diuinae de exacerbatione, quia usque ad exinanitionem corpore recedentes uotorum suorum plenitudine et pauperes collatu alimoniae et necessaria sustentatione fraudantur. Tales enim quasi egentium necatores nec credentes iudicium Dei habendi sunt unius quoque patrum in hoc, quam scriptis suis inseruit, congruente sententia qua ait: *Amico quidpiam rapere furtum est, ecclesiam fraudare sacrilegium* .

³⁹ 'Amico quippiam rapere furtum est, ecclesiam fraudare sacrilegium est. Accepisse pauperibus erogandum et esurientibus plurimis vel cautum esse velle vel timidum aut, quod apertissimi sceleris est, aliquid inde subtrahere, omnium praedonum crudelitatem superat. ego fama torqueor et tu iudicas quantum ventri meo satis sit? aut divide statim quod acceperis aut, si timidus dispensator es, dimitte largitorem ut sua ipse distribuat. ' Jerônimo, *Ad Nepotianum* (ep.

52), em c. 16 (2, 3), ed. A. Cain, *Jerome and the Monastic Clergy* (Leiden, 2013), 54-6, 262-3.

⁴⁰ E. Magnou-Nortier, 'The Enemies of the Peace: Reflections on a Vocabulary', em T. Head e R. Landes, eds, *The Peace of God* (Ithaca, NY, 1992), 58-9, cujo estudo parece na resistência de uma retórica contra *invasores, deprædadores, raptores, opressores* e sua influência no movimento Paz de Deus. Para medidas de proteção da propriedade da igreja no conselho de Orléans em 511, consulte Halford, *Frankish Councils*, 110-13.

⁴¹ O direito da igreja primitiva de reter propriedade como pessoa legal (e perpétua) foi articulado de forma mais influente por Julianus Pomerius, do século V, que definiu a propriedade da igreja como 'as ofertas dos fiéis, os pagamentos penitenciais de pecadores e os patrimônio dos pobres', administrado pelos prelados em nome dos pobres (categoria que incluía o clero secular e regular); D. Ganz, 'The Ideology of Sharing', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995), 26. Nas palavras de Juliano: 'Non ut possessores, sed ut procuratores facultates ecclesiae possidebant. Et idcirco scientes nihil aliud esse res ecclesiae, nisi vota fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum; non eas vindicaverunt in usus suos, ut proprias, sed ut commendatas pauperibus diviserunt.' *De vita contemplativa* 2.9 (PL 59, col. 454).

⁴² On *amator pauperum*, Brown, *Poverty and Leadership*, cap. 1. Brown toca brevemente em *necatores pauperum* como uma inovação dos conselhos do século VI, em seu 'From *Patriae Amator* to *Amator Pauperum*', em DT Rodgers et al., Eds, *Cultures in Motion* (Princeton, 2014), 102.

⁴³ O cânone de Vaison apareceu em forma redigida na *Statuta ecclesiae antiqua*, uma confabulação de cânones do final do século V: (c. 86) 'Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum hardate reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur' [o itálico do autor marca as palavras no decreto de Vaison]. A coleção foi mascarada sob uma falsa atribuição ao quarto conselho de Cartago em 398, seus cânones 86-9 adaptados dos cânones 4, 3, 5 e 7. de Vaison. Foi criada por um reformador e clérigo no sul da Gália, talvez Gennade de Marseille, entre 476 e 485: [Les Statuta ecclesiae antiqua](#), ed. C. Munier (Paris, 1960), 94-5, com a discussão de suas origens nas pp. 209-36.

⁴⁴ CCSL 148, pág. 194: (c. 4) 'Clerici etiam uel saeculares, qui oblationes parentum aut donatas aut testamentis relictas retinere persisterint, aut id quod ipsi donauerint ecclesiis uel monasteriis crediderint auferendum, sicut synodales abatores sancta, excludant necatores sancta, constituuantis paupudentis, uelut necatores paupudentis, ecclesiis.' 'A estrutura do decreto e o uso da excomunhão sugerem que ele usou a versão da *Statuta ecclesiae antiqua*. Para o conselho, e a influência de Cesário em seus decretos, Klingshirn, *Cesarius of Arles*, 97-104.

⁴⁵ Ele logo faria um apelo ao papa Símaco para permitir o uso de bens da igreja para doar mosteiros, mas ficou desapontado com sua resposta; Klingshirn, *Cesarius of Arles*, 127-8.

⁴⁶ Rosenwein, *Negotiating Space*, 45-6; ME Moore, *A Sacred Kingdom* (Washington, DC, 2011), 321-3.

⁴⁷ Adaptando *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 86 (acima, n. 43).

⁴⁸ 'sacerdotibus aut ecclesiis aut quibuslibet locis sanctis' (itálico do autor).

⁴⁹ 'si quaecumque persona contra episcopum uel actores ecclesiae'. Os cânones são CCSL 148A, pp. 152-5.

⁵⁰ Que 'cura aegrotantium ac numerus uel exceptio peregrinorum secundum inditamentum inuolabili semper stabilitate permaneat' sugere que arranjos mais detalhados foram postos em prática (*institutio*) do que os captados no *consuetudo* dos bispos.

⁵¹ A raridade de tais confirmações conciliares para fundações e o tratamento elaborado nos cânones circundantes sugerem um uso particularmente determinado do conselho de Orléans. Cf. Halford, *Frankish Councils*, 12-13.

⁵² Em Chalon, 647 × 653: (c. 7) 'Vt defuncto presbytero uel abbate nihil ab episcopo auferatur uel archidiacono uel a quemcumque de rebus parrochiae, exinodotie uel monasterii aliquid debeat minuere. Quod qui fecerit, iuxta statuta canonum debeat coercere. (CCSL 148A, p. 304). Desta vez, foi com a morte de um padre ou abade e, portanto, um momento de interregno institucional.

⁵³ Para seus esforços, veja meu [Capítulo 6](#). Os pseudo-isidorianos descobriram a frase, provavelmente do final do século VIII *Collectio Dacheriana*, que incluía os decretos de Vaison (442) e Agde (506) (ed. J.-L. D'Achery, *Spicilegium sive collectio veterum*, I (Paris, 1723), 539; CCEM 87-92). Nos anos posteriores, os decretos de *Statuta ecclesiae antiqua*, Vaison (442) e Agde (506) foram incluídos juntos no *Decretum* de Graciano, C.13 q.2 c.9-11. Antes desse momento, posso encontrar a expressão *necator pauperum* para hospitais apenas no testamento de 616 de Bertrand, bispo de Le Mans, ao estabelecer uma *matricula et sinodotii* em Pontlieue, um subúrbio de Le Mans. Ele confiou isso aos cuidados de um abade próximo, concluindo suas instruções com uma ameaça: 'Quod si in aliquo ... et si de praedicta locella quicumque aliquid retraxerit, tanquam necatur pauperum, ante conspectu divino iudicetur.' (*Das Testament des Bischofs Berthramn*, ed. M. Weidemann (Mainz, 1986), 26; sobre o testamento, Wood, 'Disputes', 13-14). O testamento contém muitas doações para fundações religiosas, mas este é o único uso do *necator pauperum*. Le Mans foi identificada como um centro de falsificação, com ligações pseudo-isidorianas (W. Goffart, *The Le Mans Forgeries* (Cambridge, MA, 1966), que observa a importância de Bertrand e seu testamento para os falsificadores, pp. 174- 7, 196-8, 263-4). A vontade é reconhecida como autêntica, embora, neste contexto, o seu uso de *necator pauperum* seja suspeito. Pode ser outra modificação pela

copiadora, como Goffert sugere que a adição do termo 'episcopus' pode ser (*Forgeries* , 196).

⁵⁴ Para simplicidade e clareza, uso o termo 'canonisas' aqui. A própria regra, *Institutio sanctimonialium* , não usava o termo, embora tenha recebido o crédito de estabelecê-lo (por exemplo, J. Ziegler, 'Secular Canonesses', 121, 123). Em vez disso, falava de *sanctimoniales canonice degentes* ('mulheres consagradas vivendo canonicamente') sob uma *abbatissa* , estabelecendo *qualiter eisdem sanctimonialibus infra claustra monasterii vivendum* (MGH *Conc* . II.i, 313). O termo pode ser encontrado no título do capítulo do conselho 802 de Carlos Magno, *Ut abbatissae canonicae et sanctimoniales canonice secundum canones vivant* , e no conselho de Chalon (813), cujas direções foram preparativos para o *SI* , como *sanctimoniales ... quae se canonicas vocant* (MGH *Cap* . I. 103 (c. 34); *Conc* . II.i, 284 (c.53)). Um manuscrito antigo oferece *IS* sob o título *Incipit regula et modus vivendi sanctimonialium que vocatur canonicae* (Munich, BSB, CLM 14431, fol. 7v; MGH *Conc* . II.i, 422 n.).

⁵⁵ Trabalhos recentes sugerem autoria por comitê, J. Barrow, *The Clergy in the Medieval World* (Cambridge, 2015), 82; J. Bertram, *The Chrodegang Rules* (Aldershot, 2005), 93-4. O prólogo afirma que o imperador dirigiu a assembleia para criar uma nova forma de vida e deu-lhes acesso a sua coleção de textos sagrados para isso (MGH, *Conc* . II.i, 312-13). Para o conselho, Hartmann, *Synoden* , 156-60.

⁵⁶ R. Kramer, *Rethinking Authority* (Amsterdam, 2019), 93-121, considera as autoridades utilizadas, na forma de *florilegia* , e seu significado para os autores episcopais da regra.

⁵⁷ Para as duas regras e o desenvolvimento da vida canônica, Bertram, *Chrodegang Rules* , 84-9; Barrow, *Clergy* , 75-85; B. Langefeld, *The Old English Version of the Enlarged Rule of Chrodegang* (Frankfurt, 2004), 8-15. Como acontece com outros estudos do *CI* , estes não mencionam hospitais nem o capítulo 141. O capítulo do hospital na regra das mulheres nunca foi examinado, que eu saiba.

⁵⁸ ' CUI COMMITTI DEBEANT STIPENDIA PAUPERUM . [Eu. ARENGA / JUSTIFICATIVA DE AÇÃO] Evangelicis atque apostolicis instruimur documentis in colligendis hospitibus ante omnia operam dare debere, ut merito de nobis a Domino dicatur: *Hospes fui, et collegistis me* [Matt. 25: 35], et caetera. [ii. DISPOSIÇÃO] Proinde oportet, ut praelati ecclesiae praecedentium patrum exempla sectantes aliquod praeparent receptaculum, ubi pauperes colligantur et de rebus ecclesiae tantum ibidem deputado, unde sumptus necessarios iuxta possibilitates rerum habere valeant, exceptis decimuntis de ibidem. Sed et canonici tam de frugibus quam etiam de omnibus elemosinarum oblationibus in usus pauperum decimas libentissime ad ipsum conferant hospitale. [iii. GESTÃO E SUPERVISÃO] Et boni testimonii frater constituatur, qui hospites et peregrinos adventantes utpote Christum in membris suis suscipiat eisque necessaria libenter pro viribus administret, qui etiam ea, quae in usus pauperum cedere debent, nequaquam in suos usus reflectat, ne cum Iuda furante [João 12: 6] sententiam damnationis excipiat. Sed et praeletorum debet vigilare industria, ne eum, cui hospitale pauperum committitur, res pauperibus deputatas in aliquo minuere aut seu quase beneficiário munere concessis sinant uti, quod a praelatis quidamibus curam pauperum parvipendentibus fieri comperimus. [iv. MINISTRAÇÕES DOS CÂNONS] Clerici namque, si aliis temporibus nequeunt, saltim quadragesimae tempore pedes pauperum in relevanti lavent hospitali iuxta illud evangelicum: *Si ego Dominus et magister lavi vobis pedes, quanto magis debetis alter alterius vos lavare pedes* [Jo 13: 14], et caetera. Quapropter expedit, ut in relevanti loco hospitale sit pauperum, ubi perfacilis ad illud veniendi conventus fieri possit fratrum. [v. PUNIÇÃO DE ABUSO] Quodsi é, cui hospitale commissum est, curam pauperum neglexerit eorumque res in suos usus retorserit, quamquam divina ultione dignus sit, severius tamen quam caeteri delinquentes a praepositis iudicandus et a ministerio removendus est, nec inmerito alimenta pauperum et thesaurum caelo recondendum suis, quod fas non fuit, aptavit usibus. ' MGH *Conc* . II.i, 416-17, tr. Bertram, *Chrodegang Rules* , 166-7. As inserções editoriais são minhas. O título aparece em manuscritos anteriores, como Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 68, fol. 148v.

⁵⁹ Barrow, *Clergy in the Medieval World* , 83, discute termos para os *praelati* . O albergue e o hospital parecem ser o mesmo lugar na regra para os cânones. São sites diferentes na regra das canonisas.

⁶⁰ O seu imaginário foi inspirado na Regra de São Bento (c. 53, Acolhimento de hóspedes), mas não nas suas disposições. A regra beneditina exigia que uma casa de hóspedes (*cella hospitum*) fosse administrada por um irmão temente a Deus e estabelecia o procedimento para receber hóspedes. Seus temas eram obediência, humildade e ritual; não fez menção à administração de recursos.

⁶¹ O termo usado é *clerici* , mas é claro pelo uso de *clerici* em outro lugar que ele se refere aos cânones. Para a intercambialidade de *clerici* e *canonici* , G. Constable, 'Monks and Canons in Carolingian Gaul', em AC Murray, ed., *After Rome's Fall* (Toronto, 1998), 328. A versão em Mansi acrescenta: 'Et boni testimonii de ipsa congregatione frater constituatur' (Mansi XIV. 242; Bertram, *Chrodegang Rules* , 124).

⁶² Para a regra, J. Barrow, 'Artigo de Revisão: Chrodegang, his Rule and its Successors', *EME* 14.2 (2006), 203-4 ; Barrow, *Clergy* , 83-5. Uma regra revisada do século XI para os cânones, integrando elementos da regra de Aachen na *Regula canonicorum* de Chrodegang de Metz , incluía o capítulo do hospital (Bertram, *Chrodegang Rules* , 206, c. 45).

⁶³ 'quoniam ... perquirere iubebimus ... quis in claustris canonicorum et ceteris habitationibus construendis et in

necessariis stipendiis eis tribuendis et in domibus ad receptacula pauperum praeparandis sanctioni nostrae paruerit', MGH *Conc.*, II.i, 460. Sobre a circulação da regra [FL Ganshof, *Recherches sur les capitulaires* \(1958\)](#), 63.

⁶⁴ Bonenfant, *Hôpitaux et beinfaïssance*, 11–12; Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 17–19.

⁶⁵ Bertram, *Chrodegang Rules*, 49–50, c. 34: 'DE MATRICULARIIS UT LECTIONEM DIVINAM AUDIANT, VENIANT IN STATUTA ECCLESIA IN DOMO'. Sobre seu significado como o capítulo final do governo de Chrodegang, como 'uma volta maravilhosa para fora do Capítulo da catedral para o mundo mais amplo da *civitas* de Metz', ver MA Claussen, *The Reform of the Frankish Church* (Cambridge, 2004), 111.

⁶⁶ Sobre a concessão de propriedades como *beneficia*, [P. Fouracre, *The Age of Charles Martel* \(Londres, 2000\), 139–43](#); Fouracre, 'The Use of the Term *Beneficium*', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Languages of Gift* (Cambridge, 2010), 70–4; também, Halfond, *Frankish Church Councils*, 121–6; Wood, *Prop. Ch.*, 247–51, 270–1; [G. Constable, 'Nona et decima: An Aspect of Carolingian Economy', *Speculum* 35 \(1960\)](#). Um quadro vívido dos usos (e dissipação) de *beneficia* por seguidores militares de bispos e abades é pintado em C. West, 'Lordship in Ninth-Century Francia', *Past and Present* 226: 1 (2005), 12–13, 19–20.

⁶⁷ (c. 38) 'UT HOSPITALE PAUPERUM EXTRA MONASTERIUM PUELLARUM. [Eu. ARENGA] Quia sanctorum scripturarum auctoritatibus liquido demonstratur, quod *hospitalitas* modis omnibus sit diligenda, et res ecclesiae oblationes sint fidelium, praeterea peccatorum, patrimonia pauperum: [ii. LOCALIZAÇÃO E GESTÃO DE *hospitalitas*] Quamquam ad Portam monasterii locus talis sentar habendus rito, em quo *adventantes* quique *suscipiantur*, tamen Oportet, ut extra, iuxta ecclesiam scilicet, em qua presbyteri cum ministris suis divinum explent officium, sentar *pauperum hospitale*, praesit etiam cui talis, qui et avaritiam oderit et hospitalitatem diligat. [iii. DISPOSIÇÃO] Et *exceptis decimis, quae de Ecclesiae villis ibidem conferuntur, de rebus Ecclesiae*, Prout facultas subpetit, Eidem *deputetur* hospitalização, unde pauperes ibidem recreentur et foveantur. *Sed et de oblationibus*, quae a fidelibus sanctimonialibus deferuntur, decimae dentur ad eorundem sustentationem pauperum. [iv. CUSTODIANO] Is namque, cui hospitale committitur, nequaquam res *pauperum* in suos usus retorqueat, *ne cum luda oculos Domini furante sententiam damnationis excipiat*. [v. LOCALIZAÇÃO, USO E LAVAGEM A PÉ NO RECEPTACULUM] Sit etiam intra monasterium *receptaculum, ubi viduae et pauperulae tantummodo recipiantur et alantur, et si non possint alio, saltem quadragesimae tempore sancti Domini adimplentes praeceptum ego earum lavantes i Domina illud: lavi vobis pedes, quanto magis vos debetis alter alterius lavare pedes*. ' MGH *Conc.* II.i, 455–6. O itálico do autor marca o idioma encontrado em IC.

⁶⁸ De seu *De vita contemplativa* 2.9 (PL 59, col. 454), para o qual ver n. 41 deste capítulo. Pomerius aparece no CI como *Prosperus*, em discussões sobre propriedade e estipêndios, e sua definição tripla de propriedade da igreja abre seu capítulo 116: 'QUID SINT RES ECCLESIAE' (MGH *Conc.* II.i, 398, 400, 402). J. Timmermann, 'Julianus Pomerius's Carolingian Audience', *Comitatus* 45 (2014), explora sua identificação incorreta como Prosper of Aquitaine e seu papel no CI, pp. 1–2, 28–30; J. Devisse, 'L'influence de Julien Pomère', *Revue d'histoire de l'Église de France* 56: 157 (1970), nota o CI na p. 293 como 'le seul moment où la pensée globale de Pomère ait réellement influencé le clergé carolingien'.

⁶⁹ Freiras não tinham permissão para estudar meninos, SF Wemple, *Women in Frankish Society* (Philadelphia, 1981), 167–9. Pode haver um eco de *matriculas* aqui, que às vezes também estiveram dentro de claustros e onde as viúvas freqüentemente eram aposentadas; Rouche, 'Matricule', 90, 92, que argumenta que as *matriculas* foram absorvidas pela *xenodochia* durante o século VII (101–2, 104).

⁷⁰ As preocupações foram rejeitadas em 751 pelo Papa Zacharius; Wemple, *Women in Frankish Society*, 166, 291.

⁷¹ Ver pág. 53–4.

⁷² A regra beneditina (c. 53) exigia o lava-pés diário para homenagear os convidados.

⁷³ Kramer, *Rethinking Authority*, 104, sugere que 'coesão social' era uma preocupação central do CI.

⁷⁴ '[I]' application de la réforme hospitalière de 816', Montaubin's, 'Hôpitaux cathédraux', 19, que oferece o quadro mais convincente por suas implicações nas comunidades catedrais, em toda a província de Reims. Além disso, De Spiegel, *Liège*, 37; *HDC* 40.

4

Lombardia carolíngia (780-860)

Foi na Lombardia, na década de 780, que as assembleias começaram a abordar a xenodochia. Nos próximos oitenta anos, até c.860, surgem registros de deliberações quanto à preservação e, eventualmente, gestão dessas instalações. Este correu tradição Lombard em paralelo com a actividade franco dos capítulos anteriores e seguintes, embora ambos refletem uma explosão de atividade imaginativa c.813-825, e uma intensificação dos meados do século interesse episcopal. Os conselhos do norte da Itália deixaram mais de trinta resoluções sobre a xenodochia, um nível de atividade que nunca se repetiu na Idade Média. Juntos, eles formam um dossiê único de declarações governamentais - reais, episcopais e até papais - a respeito dessas casas. Surpreendentemente, esse corpus nunca foi identificado e, portanto, seus conselhos nunca examinaram o que poderiam revelar sobre as abordagens carolíngias às casas de bem-estar.¹ (Supondo que o modelo jurídico dos hospitais fosse justiniano, os historiadores não buscaram um modelo no direito ocidental.) O presente capítulo deixa de lado o Oriente para investigar a xenodochia tal como se reflete nesses textos. Revela uma conversa forjada na Lombardia e no italiano, mas fundamentalmente carolíngia. Pois o ato precipitante foi a conquista de Pavia por Carlos Magno em 774, quando a Lombardia foi colocada sob o domínio carolíngio.

As declarações podem ter aparecido na Lombardia, mas foram fruto de iniciativas carolíngias que trouxeram à Itália um novo tipo de conselho e um novo tipo de registro. A busca carolíngia de um governo imperial cristão identificava intimamente o império e a igreja, um com o outro.² A visão deles era compartilhada e ambiciosa: no auge, o palácio franco buscava não apenas uma *emendatio* abrangente da vida religiosa, mas uma ordem unificada da moral, dos costumes e das instituições da igreja. Embora houvesse diferenças entre as atividades dos sínodos eclesiásticos e das assembleias reais, uma distinção muito firme não deveria ser feita.³ Qualquer um pode tratar de negócios seculares, bem como dos deveres de bispos, padres e monges; ambos se basearam na lei secular e da igreja, e até mesmo em autores patrísticos.⁴ As reuniões vieram de um pequeno corpo de elite carolíngia, que tinha preocupações comuns e ideais compartilhados, enquanto os decretos pegaram, ecoaram ou reforçaram os de outros sínodos ou assembleias e apelaram às mesmas autoridades locais, eclesiásticas e seculares, para agirem.⁵ As assembleias reais eram oportunidades para ensinar e exortar tanto quanto para induzir, e a voz que soou mais forte foi a do imperador.⁶

Se as assembleias eram centrais para a teoria e prática da ordem cristã sob os carolíngios, também o eram os produtos escritos, os capitulares.⁷ Emitidos por governantes francos, eles derivam seu nome, *capitularium*, do fato de serem subdivididos em capítulos ou tópicos (*capitula*). Eles transmitem as decisões das assembleias e dos sínodos, na medida em que estas obtiveram a aprovação real ou imperial, às vezes como diretrizes para legados reais (*missi*). O período estava longe de ser uniforme. Capitulários proliferaram nos últimos anos da vida de Carlos Magno (isto é, entre 802 e 814); sob seu filho, Luís, o Piedoso, a direção imperial logo deu lugar à iniciativa episcopal.⁸ Em meados do século IX, com o império sob pressão, a atividade conciliar continuou, mas o número de registros começou a diminuir.

Os capitulares passaram por considerável reavaliação desde que Ullmann leu suas declarações sobre o bem-estar tão literalmente, como evidência de um programa de mudança social, concebido e implementado por clérigos.⁹ Capitulários não são mais entendidos como registros simples da legislação, como decretos que foram formulados e depois obedecidos.¹⁰ Eles são altamente variados em forma e intenção, moldados tanto pelos escribas e compiladores que moldaram ou recompuseram coleções, quanto pelas agendas das próprias assembleias.¹¹ Alguns eram menos o registro de uma assembleia do que material para auxiliar a comunicação entre o palácio e os agentes locais, ou para propor novas iniciativas. Trabalhos recentes tendem a enfatizar suas qualidades discursivas e retóricas: os capítulos não são simplesmente o produto de deliberações, mas a

articulação, oralmente e por escrito, de uma convicção compartilhada na voz do imperador.¹² Os capítulos podem ser dispositivos (para resolver uma disputa individual) e também normativos (para criar padrões), mas devem ser lidos como exortações ou lições administrativas ou morais com a mesma frequência de caráter legal.¹³ Essa multiplicidade de formas deixou sua marca nas afirmações a respeito da xenodochia, mas o que se destaca nessa diversidade é uma consistência obstinada no escopo e na finalidade dessas afirmações.

Os capítulos da xenodochia são distintos, mesmo como produto dessas agendas carolíngias maiores. Muitos tópicos perenes de lei relacionados à igreja viram uma regulamentação intensificada sob os carolíngios, de bispos a igrejas, hospitalidade clerical e dízimos a monges e freiras. Mesmo a mais inovadora dessas declarações se apoiava na autoridade canônica. Essa autoridade tinha uma qualidade fluida: sem nenhum compêndio oficial da lei nesta época, os canonistas buscaram fontes bíblicas, conciliares e patrísticas para recuperar modelos que se acreditava terem sido perdidos.¹⁴ Portanto, quando os concílios falavam de sacerdotes ou mosteiros, eles agiam - na verdade, procuravam identificar e promulgar - uma herança canônica. Não era o caso da xenodochia, para a qual não havia tradição patrística ou conciliar. Não havia formas herdadas de pensar canonicamente sobre as casas de bem-estar e nenhuma estrutura clerical.

Como um tópico de direito, a xenodochia foi introduzida e então arrebatada na maré da atividade carolíngia, chegando - sem linguagem ou uma definição explícita - à costa em c .780 e desaparecendo de vista após c .860. No entanto, a atividade de intervenção introduziu os hospitais na tradição legal ocidental e, finalmente, na lei da igreja. [O Capítulo 6](#) examinará o trabalho de conselhos específicos e, por meio de seus manuscritos, o desenvolvimento de iniciativas-chave. Aqui, nos concentramos nas propriedades mais discursivas dos capitulares, em toda a variedade de convocações italianas e no longo processo de *cognitio* : isto é, de encontrar a linguagem ou de encontrar uma prática que poderia dar linguagem a um problema jurídico.¹⁵ Começamos com como as assembleias italianas primeiro reivindicaram o direito de falar.

Novos horizontes, novos assuntos

Ao recorrer aos hospitais, devemos ter o cuidado de não procurar um conceito jurídico que não existia então.¹⁶ Não podemos ler para trás, nem podemos ler para a frente, pois as assembleias e sínodos lombardos parecem não ter antecedentes. Como o capítulo anterior observou, os primeiros conselhos da igreja no Ocidente não haviam elaborado leis para hospitais.

Nem estavam as instalações de bem-estar entre os objetos da reforma carolíngia. Monastérios e igrejas, que haviam sido uma prioridade para os concílios merovíngios, foram tratados com renovado vigor sob os carolíngios. Para retificar décadas de negligência na França, o grande conselho de Carlomano de 742/3, o *Concilium Germanicum* , lançou um programa sob o comando do missionário Bonifácio "para restaurar os cânones da igreja e a lei eclesiástica e emendar a religião cristã" (c. 1). Ele tinha como alvo os padres (cc. 3-6) e a vida monástica (cc. 6-7), exigindo que monges e freiras agora adotassem o governo de São Bento.¹⁷ Sob Carlos Magno e Luís, o Piedoso, essa visão foi levada a novos patamares com a *Admonitio generalis* (789) e as reformas de Aachen de 816-19. Nenhuma dessas iniciativas se dirigiu a hospitais.¹⁸ Na verdade, a xenodochia não era um alvo dos esforços dos francos para restaurar os cânones da igreja e emendar a religião (eles não apareceriam nos concílios dos francos até 845/6). Nem encontramos um programa concertado na Lombardia. O que as capitulares revelam, em vez disso, é uma série de deliberações que ocorreram na periferia do impulso carolíngio para a ordem cristã. E eles são ainda mais interessantes por isso.

A chamada para restauração

Trabalhos recentes convidaram a uma reflexão mais cuidadosa sobre as linguagens da mudança. Considerando que uma vez "reforma" serviu como um termo abrangente para iniciativas para melhorar a prática da religião cristã, agora reconhecemos um vocabulário

mais variado.¹⁹ Concílios carolíngios não usaram a palavra 'reforma' (*reformare*), mas propuseram-se a emendar (*emendare*) e corrigir (*corriger*) a qualidade da vida religiosa.²⁰ *Ordines* carolíngios , que estabelecem o procedimento para os conselhos da igreja, revelam que *emendatio* e *correctio* foram obrigações de liderança, no cerne do dever pastoral de um prelado.²¹ Os termos evocaram ideais específicos. A *Correctio* inspirou um renascimento na aprendizagem. Procurou elevar o padrão da vida religiosa por meio do conhecimento, educando monges, freiras e padres no que deveriam estar fazendo e por quê; também sustentou um programa de instrução pastoral que atingiu profundamente as dioceses.²² Andava de mãos dadas, sob Luís, o Piedoso, com um ideal emergente de ministério (*ministerium*), uma responsabilidade de líderes leigos e eclesiásticos para promover a salvação do povo.²³

As iniciativas de mudança não são perenes ou mesmo cíclicas, mas distintamente históricas. Eles estão enraizados em programas culturais de seu momento, que por sua vez dão forma à lógica, aos objetivos e aos meios dessa mudança. Isso é significativo quando nos voltamos para a xenodochia, porque nos desafia a não pensar em um impulso de melhoria em termos genéricos, por exemplo, como uma tentativa cíclica de conter a mesma entropia que perseguiu essas casas em outras épocas e assim manter os hospitais em um correto caminho. Em vez disso, ele nos pede primeiro que consideremos não o que é posto em ação (xenodochia), ou mesmo os atores (conselhos), mas a própria atividade, isto é, o que os conselhos pensavam que estavam fazendo. Rapidamente se torna evidente que os termos associados à transformação carolíngia da vida religiosa - *correctio*, *emendatio* , mesmo *ministerium* - não foram usados em relação à xenodochia. Para entender o surgimento dos hospitais nas capitulares, devemos identificar um outro discurso de renovação, aquele que remontava a um passado antigo.

O ideal de restauração (*restauratio*, *restaurare*) satura os capitulares carolíngios.²⁴ Aparece nos 743 concílios de Bonifácio e Carlomano, que visavam 'restaurar' as leis da Igreja e, ao impor a regra beneditina aos monges e freiras, um padrão de vida religiosa.²⁵ Esse uso inicial era um outlier e um sinônimo para *emendare* , antes que o último termo ganhasse moeda comum. Foi sob Carlos Magno que a *restauratio* começou a ser usada com frequência e a sustentar um novo sentido de missão: as injunções às *missi* italianas começaram com a preocupação com "o estado dos assuntos eclesiásticos e a *restauratio* das igrejas de Deus"; as emitidas em Salzburgo 803 × 4 ordenam primeiro 'que as igrejas de Deus sejam bem construídas e *restauradas*'.²⁶

Além dos capitulares, também há evidências de que a *restauratio* era um objetivo da reforma carolíngia.²⁷ Em sua carta frequentemente citada ao imperador, confirmando que ele havia cumprido a instrução de Carlos Magno para rejuvenescer a província de Lyon, o arcebispo Leidrad relatou como ele havia revivido a vida religiosa e restaurado edifícios da igreja, o que Mayke de Jong caracterizou como os 'dois distintos mas domínios intrinsecamente conectados ... o culto a Deus e sua infraestrutura material'.²⁸ Era este último o alvo da *restauratio* . Leidrad organizou seu relatório em categorias de *restauratio* : 'Da restauração das igrejas [mosteiros], na medida do possível ... Além das restaurações dos mosteiros, também restaurei uma casa episcopal ... Na mesma cidade, restaurei outras igrejas ... '²⁹ Não se tratava de uma missão antiquária: a *restauratio* exigia que os edifícios fossem reparados para que a vida religiosa pudesse ser rejuvenescida e até melhorada, pela introdução de uma comunidade maior de freiras ou monges, por exemplo, ou dos edifícios necessários para uma vida comum a fim de viver sob uma regra.³⁰

Nas capitulares, *restaurare* e seu cognato *restauratio* têm um significado claro, embora variado. Eles eram usados com mais frequência em relação à igreja, referindo-se não à Igreja e sua missão espiritual, mas às formas materiais que sustentavam essa missão. Assim, falava frequentemente de igrejas (no plural) e ocasionalmente dos edifícios domésticos de um mosteiro, e exigia que os edifícios físicos fossem reparados, especialmente as suas paredes e telhados.³¹ A missão mais ampla da *restauratio ecclesiarum* referia-se à responsabilidade de reparar o tecido material da vida cristã, uma categoria que se estendia para além dos edifícios. As liminares individuais incidiram sobre o dever de reparação, bem como a obrigação habitual de pagar por essas reparações, especialmente por parte dos detentores dos benefícios.³² A *Restauratio* estava, portanto,

ligada a um sentido de costume e de costume: os rendimentos pertencentes a uma igreja, tanto a sua propriedade como a sua renda ('nonos e décimos'), deviam ser devolvidos ao seu uso adequado, especialmente para a reparação de edifícios.³³ Ocasionalmente, luzes e ornamentos de igrejas, e até esmolas para Jerusalém, eram incluídos no ideal de *restauratio*.³⁴

Restabelecer a renda habitual e consertar os edifícios da igreja foi o alicerce de uma missão mais ampla para rejuvenescer a vida cristã. Não obstante, a *restauratio* se estendeu além do eclesiástico. Foi também uma chamada para restaurar pontes e ruas, com seus sistemas habituais de manutenção, e até mesmo palácios e tribunais antigos "onde deveriam estar os fundamentos".³⁵ Abrangia a antiga infraestrutura pública, bem como a da vida cristã. Sob o domínio carolíngio, e especialmente na Itália, os dois estavam frequentemente entrelaçados, unidos por ideais de bem público e governamental.³⁶

As origens desse dever eram cívicas, e não religiosas. Os primeiros conselhos da igreja evitaram essa e outras palavras que sugeriam mudança, mesmo quando estavam trabalhando para transformar as normas e práticas religiosas.³⁷ Em contrapartida, o ideal pode ser encontrada facilmente no período antigo tarde para louvar governantes que restaurados infra-estrutura cívica, muitas vezes explicitamente a *res publica* de Roma.³⁸ O rei Teodorico foi celebrado como 'um amante de edifícios e restaurador de cidades [que] restaurou o aqueduto de Ravenna que Trajano havia construído'.³⁹ Foi um uso pegou na de Fredegard *Chronicle* e os *Annales Regni Francorum*, para a reconstrução de castelos e muralhas da cidade.⁴⁰ Seu uso nesta última fonte para descrever a reconstrução do farol de Boulogne por Carlos Magno foi destacado por Karl Leyser por suas "conotações imperiais inconfundíveis".⁴¹ A partir do final do século VII, a vida dos papas no *Liber pontificalis* implantou o termo rotineiramente, embora com moderação: depois de celebrar o caráter de um papa, uma vida registrou suas obras de *restauratio*, *renovatio* e edifício ou fundação.⁴² Nesse sentido, pode ter conservado vestígios da *euergésia*, a virtude clássica dos presentes para o bem público e cívico, agora direcionados a um ideal de governo mais abertamente cristão.

Uma mudança ocorreu com o papa Adriano (772-95), que inaugurou uma campanha sem precedentes de construção e reconstrução que se intensificou ainda mais na década de 780.⁴³ Thomas Noble datou essa escalada da época da visita de Carlos Magno a Roma em 781, após a qual ele também detectou novos símbolos políticos nas moedas papais e na diplomacia papal.⁴⁴ Sob Adriano, a *restauratio* tornou-se uma missão papal em Roma: sua *vita* está repleta desses atos de construção e com o termo e o ideal da *restauratio*.⁴⁵ No final dos anos 770, ele havia atraído Carlos Magno e sua rainha, que ajudaram substancialmente com os fardos materiais da construção.⁴⁶ Pode ser que a visão já tivesse capturado a imaginação de Carlos Magno durante sua visita a Roma em 774, ano em que capturou Pavia e foi coroado rei dos lombardos. Naquele ano, ele começou a usar o título *patricius Romanorum* (Patrício dos Romanos), e Adriano encorajou Carlos Magno a se considerar Constantino para seu Silvestre.⁴⁷ O manto do passado imperial romano já estava passando para o rei franco.

O programa de *restauratio* do próprio Carlos Magno foi inspirado por Adriano e fomentado por sua conquista da Lombardia. Precedeu a *renovatio imperii romani* distintamente religiosa que se seguiu à sua coroação como imperador em 800, sob o sucessor de Adriano, Leão III.⁴⁸ Centrou-se na herança material da França e da Itália e pode ter encontrado uma recepção particularmente pronta na Lombardia, com seu senso mais apurado das tradições do direito e governo romanos. Procurou reparar edifícios e infraestruturas e restabelecer os sistemas habituais para a sua manutenção; essas eram uma pré-condição e um palco para o rejuvenescimento da religião, do governo e da vida pública. Embora muitas vezes centrada em locais eclesiásticos, *restauratio*, como vimos, estendeu-se além do clerical para incluir palácios, fortificações, ruas e pontes e monumentos antigos; portanto, abarcava um escopo de governo mais amplo (e mais material) do que *correctio*, mais explicitamente romano em sua ressonância. Seu uso a partir da década de 780 sugere um senso de tutela pela infraestrutura construída que serviu ao bem público e, portanto, à herança material do governo e da fé. Olhou particularmente para a paisagem, com suas lembranças permanentes de empreendimentos antigos e cristãos, bem como de obrigações públicas,

incorporando um senso de costume antigo (*antiqua consuetudo*) e a *res publica* .

Encontrando um lugar para *Xenodochia*

A chamada para a *restauratio* fez com que os conselhos revistassem sua herança material e, ao fazê-lo, na Lombardia, eles notaram a xenodochia. O tópico foi abordado nas primeiras capitulares sob os francos. Xenodochia apareceu pela primeira vez no capitular de um conselho real em Mântua (? 781), em um capítulo que simplesmente afirma que 'Quanto à *xenodochia* , desejamos e *ordenamos* que ela seja restaurada'.⁴⁹ Outro conselho inicial de Pippin (782 × 86) foi apenas um pouco menos breve: que os irmãos de xenodochia fossem alimentados (mantidos) de acordo com a capacidade da casa. O capítulo que se seguiu (c. 4) exigia a restauração de igrejas, construção de pontes e reparo de ruas, 'de acordo com o antigo costume'.⁵⁰ Para um escriba que organizava o capitular, xenodochia parecia se encaixar mais naturalmente ao lado dos mosteiros, então ele anexou a declaração ao final de c. 3, que os mosteiros de homens e mulheres vivem sob uma regra. No entanto, seu conteúdo (em contraste com o dos mosteiros) o vincula a discussões sobre restauração material e, portanto, ao grupo de obras públicas que se seguem. Solicitados a observar o *restauratio* e as características construídas da paisagem, os conselhos lombardos notaram a xenodochia.

No entanto, quando falavam, pouco falavam. Uma primeira olhada em suas declarações sobre a xenodochia revela por que Ullmann comentou sobre seu número, não seu conteúdo. Os pronunciamentos eram curtos e repetitivos e careciam da informação administrativa (e do drama) do cânone de Orleães (549), os "assassinos dos pobres". É fácil ver por que essa obra carolíngia foi rejeitada como fraca e os conselhos, fracos.⁵¹ No entanto, essa magreza não foi acidental. Como os decretos de Latrão 300 anos depois, essas também foram respostas elaboradas cuja contenção consistente marca uma forma na lei.

Então, como os conselhos categorizaram 'xenodochia'? Sua colocação em capitulares fornece uma pista inicial.⁵² Aqui, eles não estão relacionados a injunções para ser hospitaleiro ou cuidar dos pobres, uma coorte de capítulos que tantas vezes foi usada por historiadores para definir os primeiros hospitais. Os conselhos emitiram muitas dessas exortações, mas não foram associadas à xenodochia pelos próprios conselhos.⁵³ Os capitulares colocam a hospitalidade como uma virtude ao lado de outros traços cristãos, ou como uma obrigação imposta especialmente aos bispos, padres e mosteiros.⁵⁴ Tais injunções raramente ocorrem mesmo nas mesmas capitulares como xenodochia, sugerindo que a promoção das virtudes cristãs e as instalações de bem-estar reais eram produtos de diferentes programas conciliares. De maneira semelhante, obrigações para com os pobres, viúvas, órfãos e peregrinos - tantas vezes repetidas⁵⁵ - não estão agrupados em, ou próximos, decretos para xenodochia.⁵⁶ A organização das declarações normativas e retóricas do direito não deve ser confundida com os motivos que impeliram as pessoas a agir; o mesmo apelo ao amor pelos pobres que inspirou essas injunções também inspirou a criação da xenodochia.⁵⁷ No entanto, os capitulares mantinham a xenodochia separada de tais chamadas, nem associavam a xenodochia com *diaconias* ou *matrículas* , o que não ocorre nos concílios dessa data tardia. Em vez disso, sempre que possível, uma declaração sobre xenodochia era geralmente colocada após aquelas para mosteiros ou, com menos frequência, igrejas batismais.⁵⁸ Nas capitulares, os xenodochia não eram classificados como uma extensão da atividade caritativa ou da virtude, mas como uma espécie de fundamento cristão, uma característica construída da paisagem.

No entanto, a xenodochia geralmente era o tema de seus próprios capítulos e não eram confundidos ou combinados com igrejas ou mosteiros.⁵⁹ Mesmo quando mencionados ao lado de mosteiros, eles se distinguem deles.⁶⁰ Os poucos decretos que mencionam os mosteiros e a xenodochia tendem não a se referir aos lugares em si, mas à responsabilidade de um patrono ou bispo de designar apropriadamente para sua chefia ou benefício.⁶¹ Mais significativamente, as injunções para a xenodochia não eram um subproduto das discussões a respeito dos mosteiros. Abades, abadessas, monges, freiras e a qualidade de sua vida religiosa e supervisão continuaram sendo uma preocupação central dos conselhos, mas os hospitais não foram incluídos nessas discussões ou nos muitos e longos decretos que surgiram.⁶² A exceção, as regras de Aachen para cânones e cânones, provam a regra,

tratando os hospitais não como um alvo para reforma, ou uma comunidade que precisa de regulamentação, mas como parte da infraestrutura construída necessária para a vida comum dos cânones ou cânoneses.⁶³ Xenodochia chamava a atenção dos conselhos com menos frequência do que dos mosteiros, mas quando o faziam era como seu próprio objeto de preocupação. Em sua primeira aparição registrada, no conselho de Pippin em Mântua (? 781), eles ocorrem no final do capitular, após uma corrida de negócios governamentais em pedágios, casas da moeda, ladrões e vassalos lombardos (cc. 8-11) e antes do decreto final (c. 13), sobre vassalos reais.⁶⁴ Aqui, os xenodochia são reunidos com uma série de preocupações seculares ligadas ao domínio real. Alguns anos mais tarde, o rei respondeu a novos problemas, o primeiro deles (c. 1) sendo os guardiões da xenodochia que se recusaram a administrar a caridade de suas instalações como antigamente.⁶⁵ O problema era seu próprio assunto.

'Xenodochia' constituía um tipo de problema diferente daquele dos mosteiros e incluía sua própria categoria na legislação. No entanto, a tendência de colocar as afirmações sobre a xenodochia ao lado das dos mosteiros - e também para os historiadores as associarem, como instituições - oferece uma oportunidade de estudo.⁶⁶ Comparar os dois oferece um meio de investigar a xenodochia como uma forma legal ou institucional e de explorar o que havia de diferente nelas.

Regulando o Xenodochia

No final do século VIII, as coleções de cânones incluíam material substancial sobre mosteiros, grande parte dele proveniente de concílios ecumênicos e regionais. Havia também uma prática carolíngia bem estabelecida de emitir injunções a respeito de mosteiros. As assembleias italianas não se basearam neste material quando se voltaram para a xenodochia. Seus pronunciamentos revelam um tipo definido de instalação, distinta dos mosteiros de direito.

O que foram *Xenodochia* ?

Tomo como exemplo o segundo conselho de Mântua, em 813, quando a discussão atingiu um nível de maturidade.⁶⁷ Aqui, *restauratio* estava decididamente na ordem do dia.⁶⁸ Em nome do jovem rei da Itália, Bernardo, a assembleia e o sínodo emitiram dois capitulares, um dirigido aos bispos e abades, o outro às *missi*, condes e juízes do reino.⁶⁹ Os primeiros dirigiam-se a mosteiros e xenodochia lado a lado, e sob uma missão semelhante, para garantir seu arranjo adequado. Os dois capítulos decretaram que:

(c. 2) Os mosteiros, tanto de homens quanto de meninas, que estão sob uma regra há muito tempo, e que estão situados dentro de nosso domínio de governo, devem ser colocados em ordem e então viver de acordo com a regra. E se abades ou abadessas forem encontrados vivendo sem regras ou sem disciplina, e esses homens ou mulheres, uma vez castigados, se mostrarem indispostos a mudar seus caminhos, eles devem ser expulsos e um abade ou abadessa eleito pela mesma congregação, se candidatos dignos deveriam ser encontrado, ou de outro lugar. E da mesma forma, para mosteiros reais.

(c. 3) Sobre o assunto da *senodochia* que nos pertence: aquelas que foram bem arrançadas devem continuar da mesma maneira; mas aqueles que foram arruinados, como é a natureza dos tempos, desejamos ser guiados ao seu estado anterior para que os pobres do Senhor sejam revigorados. E devem ser organizados pelo tipo de pessoa que os dirigirá de acordo com Deus e não subtrairá nada da esmola dos pobres.⁷⁰

A diferença começa com a base e a finalidade das ações. Eles diferem em jurisdição ou alcance de ação: c. 2 abrange todas as casas monásticas regulares em terras sob domínio real, incluindo mosteiros reais;⁷¹ c. 3 diz respeito apenas a hospitais que pertencem ao rei. Eles também veem problemas diferentes: um exige que monges e freiras sigam sua regra (*regula*) e prevê a correção ou substituição de cabeças desafiadoras; no outro, não há regra, ou mesmo uma preocupação básica com o modo de vida e sua emenda. O capítulo do hospital não percebe uma comunidade; em vez disso, fala de como as instalações foram organizadas (*ordinatae sunt*) e da preservação desse arranjo, a fim de que os pobres possam continuar a se refrescar ali. Sua preocupação é a administração de recursos, não a qualidade de vida que uma comunidade leva. Se c. 2 se preocupa com o governo do povo, a questão para c. 3 é a administração de bens. Seus mordomos deviam ter Deus em mente ao dirigir as instalações e assegurar que as esmolas fossem inteiramente para os pobres.

Os capítulos carolíngios relativos à vida monástica eram frequentes, variados e invasivos.

Os conselhos individuais podem emitir várias injunções, com intervenções (às vezes detalhadas) no modo de vida conduzido pela comunidade. Conselhos na Itália, bem como em Francia, abordaram obediência, isolamento, roupas, embriaguez, discórdia, condução de negócios seculares e interações com o sexo oposto. A assembleia geral de Carlos Magno de 802 promulgou várias diretrizes a respeito da vida e castidade (*de vita et castitate*) de monges e monjas (cc. 15-20), bem como expectativas para seus líderes (cc. 11-14).⁷² Quanto mais eclesiástico o sínodo, mais extensa é sua atividade em relação a monges, freiras, cônegos e chefes de família. Mais tarde, o conselho papal de Roma (853) exigiu que os hospitais (e mosteiros) fossem devolvidos, por intervenção do bispo, aos propósitos para os quais haviam sido construídos (c. 23). Nenhum de seus outros decretos mencionava hospitais, mas vários tratavam da nomeação de abades (c. 27), como os monges e abades deveriam viver (c. 28) e mulheres que recebiam o hábito religioso (c. 29).⁷³

Mais fundamentalmente, os conselhos reiteraram que monges e monjas devem adotar uma regra e cumpri-la. Essa atividade foi uma parte fundamental da carolíngia *correcção* da vida religiosa, que teve como objetivo aproximar as comunidades de monges e cânones sob uma regra e um costume.⁷⁴ O desejo de incutir rigor e uniformidade na vida monástica, cujas raízes remontam à reforma de 743, suscitou muitos programas de *correcção*, com a regra beneditina em seu cerne.⁷⁵ Os esforços não eram mera retórica. O sínodo de Aachen de 802 não apenas decretou que os abades e monges deveriam aderir "firme e vigorosamente" à regra, mas também reuniu os abades e monges presentes para ouvir a regra lida em voz alta e explicada por homens sábios.⁷⁶ Os visitantes foram então enviados para descobrir se os mosteiros estavam seguindo a regra e para garantir a qualidade de suas vidas e habitações.⁷⁷ Isso não significa que os mosteiros se mostrassem ansiosos para reformar - até os anos 820, a grande abadia real de Saint-Denis em Paris não estava sob regra⁷⁸ - mas constituiu um programa adotado por conselhos e seguido por agentes. Em 789/90, por exemplo, Pippin despachou *missi* real (um monge, um clérigo) para indagar em todo o reino sobre a qualidade das habitações, vida e conduta, bem como a adequação de sua renda, para os 'mosteiros de homens e meninas, que devem viver sob uma regra sagrada'.⁷⁹

Em contraste, as injunções relacionadas à xenodochia eram poucas, concisas e de escopo limitado. Eles não fizeram menção de uma regra. Quando um concílio agia, normalmente emitia apenas uma única e fina declaração, e há pouca distinção mesmo entre aqueles que emanam de reuniões reais, episcopais ou papais. Monástica capítulos geralmente falou de monges (*Monachi*) ou freiras (*monachae* ou *sanctimoniales*); se se referiam a 'mosteiros', acrescentavam 'viver sob uma regra' ou 'de homens e meninas', fórmulas que reconheciam a comunidade da casa.⁸⁰ Em contraste, aqueles em xenodochia deixaram o termo sem adornos.⁸¹ Na verdade, é difícil detectar qualquer frase que possa sugerir uma retórica jurídica, ou mesmo uma forma comum de escrever sobre hospitais na lei. Eles não pegaram emprestado nenhuma das fórmulas familiares das injunções monásticas. À medida que os bispos começaram a desempenhar um papel maior nas agendas dos concílios, especialmente após c. 820, a divisão entre as declarações sobre os mosteiros e a xenodochia tornou-se mais pronunciada à medida que os concílios ofereciam regulamentação mais ampla da vida monástica.⁸² Diretivas para hospitais ficaram mais longas, mas tendiam a elaborar as mesmas preocupações básicas com relação a recursos e administração; qualquer comunidade ou pessoal além de um administrador imaginário permaneceu praticamente invisível.

Com os hospitais, a restauração continuou sendo o tema principal. Não devemos interpretar isso literalmente, como outros têm feito, como evidência de um movimento em declínio, de suas casas em ruínas.⁸³ Xenodochia eram instalações vulneráveis, e muitos eram velhos por c 0,780, portanto, o desafio de casas falha era real.⁸⁴ No entanto, o esforço para salvar instalações mais antigas também fez parte de um esforço mais amplo para cultivar hospitais, pois há evidências de entusiasmo sustentado por casas de bem-estar até o último quarto do século IX, e muitas novas instalações foram erguidas.⁸⁵ Quando o primeiro conselho de Mântua determinou que os hospitais deveriam ser restaurados, seu objetivo era restabelecer as instalações reais destruídas. Mas sua iniciativa teve um significado mais significativo, como parte de um apelo ideológico e governamental mais

amplo ao *restauratio*. Diante disso, o decreto de Mântua torna-se uma declaração de que os hospitais têm um lugar na renovação carolíngia e, mais especificamente, nas discussões do bem público e da ordem social na Lombardia.⁸⁶ Para a xenodochia, a exortação 'restaure!' justificou o direito das assembleias aos hospitais.

Também forneceu uma estrutura para sua intervenção. *Restauratio* era uma reivindicação de pedido (e que algo poderia ser pedido). Se algo precisava ser consertado ou restaurado, como e para que fim dependia da natureza dessa coisa: para pontes e ruas, era o dever habitual de todos que precisava de reforço; para as igrejas, cabia à renda do benefício e ao titular do benefício pagar; para os mosteiros, eram os edifícios, para que as comunidades pudessem ser mais capazes de seguir uma regra. Os objetivos da *restauratio* para a xenodochia não eram tão claramente definidos; na verdade, inicialmente eles mal foram definidos. As assembleias abraçaram uma tarefa aparentemente simples: restaurar e, mais tarde, proteger o que já estava lá. Seguiu menos o modelo de mosteiros, com sua regra, do que de pontes e ruas: para refletir e reforçar os costumes existentes. Então, o que estava sendo restaurado e para onde estava sendo restaurado?

À primeira vista, os pronunciamentos sobre hospitais têm pouco em comum entre si. Uma amostra de diferentes declarações demonstrará uma variedade de abordagens:⁸⁷

1.... ut quicumque senedochia habent, si ita pauperes pascere voluerint et consilio facere quomodo abantea fuit, habeant ipsa senedochia et regant ordinabiliter.

que quem tem xenodochia, se está disposto a alimentar (manter) os indigentes e por recomendação de proceder como no passado, deve ter essa xenodochia e governá-la adequadamente.

Pippin (c. 790), c. 1 (real)

2.... ut secundum possibilitatem vel temporis fertilitatem testamentorum scripta sequantur.

que eles sigam as prescrições de testamentos de acordo com a habilidade e fertilidade da época.

Lothar I (825), c. 4 (imperial)

3.... ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur, ut debiti panes atque cure pertinentibus revertantur.

eles devem ser direcionados para os usos para os quais foram estabelecidos, a fim de que os alimentos e as taxas devidos sejam devolvidos àqueles a quem pertencem.

Roma (826), c. 23 (papal)

4.... secundum dispositionem eorum, qui ea instituerunt, gubernentur.

eles devem ser administrados de acordo com os arranjos daqueles que os instituíram.

Pavia (850), c. 15 (sinodal)

5.... ubi sunt neglecta, ad pristinum statum revocent.

onde foram negligenciadas, a missi deve restituir seu estado original.

Louis II (865), c. 5 (diretrizes para sua missi)

Em cada caso, as diretrizes são breves e as tarefas não elaboradas. Curiosamente, a linguagem não se repete: há apenas um ligeiro eco entre *ordinabiliter* (1) e *ordinentur* (2). As orientações verbais revelam a variedade: governar (*regare*), seguir o que está escrito (*sequor*), dirigir para sua caridade (*ordinare*), administrar (*gubernare*) e restituir (*revocar*) um estado anterior. Mesmo o objeto e os termos da ação são diferentes. Um reforça os deveres dos custódios; a próxima, obediência aos testadores; outro, os usos para os quais a instalação se destina; a quarta, que sua gestão siga os arranjos do fundador; a última, a restauração de casas abandonadas. Parece que cada injunção está fazendo algo diferente.

No entanto, todos eles compartilham uma consistência fundamental. Eles abraçam a preservação como um ideal. Eles estressam o gerenciamento e exigem que, quando isso falhou, a instalação seja devolvida à sua condição original. Para os mosteiros, a *restauratio* buscava uma melhoria qualitativa da comunidade e de seu modo de vida por meio de uma regra comum. Para a xenodochia, a *restauratio* olhava não para a frente, mas para trás, e para o particular ao invés do universal. Os atos de correção visam recursos (ativos da instalação) e sua administração adequada.⁸⁸ Isso englobava tanto o uso desses ativos (sua instituição de caridade designada) quanto os procedimentos para sua administração (seu sistema de gestão). Se a *restauratio* monástica finalmente buscou harmonizar os arranjos de vida sob a regra, as injunções para xenodochia visavam preservar ou restabelecer as diretivas que eram específicas para cada instalação, estabelecendo seu uso e administração particulares. Cada conselho usou uma linguagem diferente para o que essas diretrizes

eram, mas a ideia era consistente: eram os arranjos colocados em prática na inauguração da instalação, conforme prescrito por aqueles que construíram (*construere*), fizeram (*facere*) ou fundaram (*instituere*) o hospital.

Por trás dessas tentativas de correção, podemos distinguir uma forma institucional. Um xenodochium era definido pela administração de recursos, e seu objetivo era preservar seus ativos e administrá-los para o uso beneficente que lhes fosse atribuído. A base para isso, bem como os meios para alcançá-lo, foram sua fundação e financiamento originais. Isso proporcionou os edifícios e a renda para fornecer abrigo, combustível, comida e a pessoa ou equipe que executou isso. Vislumbramos, também, o mecanismo pelo qual isso foi ocasionado. Um fundador (*instituidor*) estabeleceu o hospital, fornecendo seus principais ativos, bem como a *dispositio* , o arranjo ou diretiva e, portanto, a estrutura pela qual eles devem ser administrados. Esses eram os fins de caridade ('comida e despesas') para os quais os ativos deveriam ser direcionados. No entanto, a caridade em si não era o elemento constitutivo do xenodochium - o que o definia como xenodochium e, portanto, o que se procurava para definir sua constituição.⁸⁹ Ou seja, uma casa de bem-estar não foi dividida em tipos institucionais: não foi realizado um xenodochium 'para alimentar os pobres' e um hospital 'para abrigar peregrinos'; não havia expectativa de um tipo particular de caridade. Em vez disso, a questão era sobre o ato de doação do instituidor. No processo de descoberta e restituição, a questão era a equação entre ativos e seus usos atribuídos; isto é, o que foi fornecido e para que deveria ser usado. Era essa equação que definia a instituição de caridade, tanto as atividades a serem realizadas quanto a própria instalação.

Isso nos permite delinear o processo legal pelo qual um xenodochium foi feito e lançar luz sobre sua constituição. Um benfeitor forneceu edifícios e um legado original, cuja renda sustentaria atividades de caridade. Esse presente veio com uma diretiva (*dispositio*) sobre como deveria ser usado e de acordo com os termos de quem deveria ser administrado. A herança original, portanto, fez mais do que simplesmente dotar o xenodochium: ele era seu elemento constitutivo. A diretiva do doador estava inscrita em seu presente material. Conceitualmente, o xenodochium era apenas o veículo por meio do qual o presente era mantido e administrado. É possível, também, que um legado subsequente possa adicionar novos ativos e uma diretiva aprimorada ao arranjo original (*institutio*), como as vagas 'prescrições de testamentos' que *xenodochia* (pl.) Devem seguir, no exemplo (2), podem sugerir.⁹⁰ Este arranjo original, ou arranjos, constituiu o estado 'primitivo' ou original da instalação. Servia como o desenho pelo qual o lugar era governado e ao qual deveria ser mantido.

Se um mosteiro era uma comunidade, observando um modo de vida comum, um xenodochium era uma compilação de bens a serem administrados para fins específicos de caridade. Esses ativos eram, em conceito, um presente que permaneceu marcado para sempre por seu doador. A diretriz do doador fornecia o modelo (*dispositio*) pelo qual e para o qual a instituição seria regida.

Restabelecendo seu 'estado primitivo'

O modelo de uma condição original fixa era simples na teoria, mas não na prática. Ele legou aos conselhos seu principal desafio: como alinhar um presente dinâmico com aquele passado fixo. Era bastante simples exortar 'que a xenodochia deve ser restaurada', outra coisa era fornecer mecanismos ou mesmo modelos para essa restauração. Vimos como os conselhos trabalharam para encontrar maneiras de articular o problema que deve ser resolvido, como um dos administradores, arranjos, negligência ou mudança de sorte. E eles concordaram, também, que o projeto original fosse mantido. Mas como isso aconteceria? A questão da jurisdição é tratada no [Capítulo 6](#) . O que se segue explora os modelos conceituais de remédio. Em geral, eles são notáveis pela qualidade básica de seu caráter. A maioria dos conselhos fez pouco mais do que concordar, proclamar e ordenar que os hospitais fossem preservados ou restaurados em seu estado original.

Uma assembléia realizada em Olona sob Lothar I em 825 foi uma exceção, pois tentou formular um programa metódico para intervir e remediar a xenodochia. Sobrevive em um capitular que contém quatro capítulos, todos dirigidos aos bispos da Lombardia.⁹¹ A ausência de mosteiros neste capitular, uma omissão incomum dada a corrida dos negócios, sugere que era sócio de outro capitular, sobre a regulamentação e correção das casas

monásticas; e o que foi presumivelmente um terceiro capítulo do grupo dizia respeito ao direito secular.⁹² Tomados em conjunto, estes constituíram um esforço de três frentes, para tratar de negócios seculares, correção monástica e (em nosso capitular) os deveres pastorais seculares dos bispos. Dentre esses negócios, destaca-se a resolução hospitalar. Foi um acordo com os bispos para estabelecer um sistema pelo qual os hospitais pudessem ser corrigidos e ofereceu uma estrutura para o diagnóstico, bem como soluções para diversos problemas. Diz:

(c. 3) Que [i] em xenodochia que foram razoavelmente estabelecidas (*disposita*) e ainda perduram em seu estado original / intocado, as cartas de testadores devem ser inteiramente preservadas. No entanto, [ii] naqueles que foram privados desde o início do arranjo (*dispositio*) fornecido por um plano legítimo (*razão iusta*), desejamos que um quinto de sua renda seja dado aos pobres. Da mesma forma, [iii] naqueles que tinham um arranjo razoável (*dispositio*) e, no entanto, por alguma forma de negligência são privados da ordem (*ordinatio*) de seu estado original, desejamos que a referida estipulação (*conditio*) [do quinto] seja observados até através do fornecimento de bons regulamentos e da abundância dos tempos eles podem graduar-se ao seu acordo prévio (*dispositio*).⁹³

A disposição distinguia três categorias de hospitais: (i) aqueles que possuíam sua *disposição* original e continuavam, intactos, naquele estado; (ii) aqueles que careciam desta diretriz e, portanto, um 'plano legítimo'; e (iii) aqueles que possuíam uma *dispositio*, mas não podiam mais cumpri-la na prática. Nessas categorias, o conselho reconheceu os dois elementos essenciais de um hospital: seu projeto original (*dispositio*) e a capacidade material de cumpri-lo. Cada uma das três categorias exigia uma resposta diferente. O primeiro, com seus dois elementos no lugar, deve simplesmente continuar a seguir sua *disposição*. A segunda exigia uma diretiva substituta. A terceira precisava de uma diretriz corretiva pela qual pudesse recuperar seus recursos e, eventualmente, restabelecer sua *disposição* e, portanto, sua instituição de caridade atribuída. Para aqueles que não tinham *dispositio*, o conselho forneceu uma diretiva substituta comum: distribuir um quinto da renda aos pobres.⁹⁴ Esta foi também a medida corretiva para devolver as casas empobrecidas ao seu estado adequado.

A resolução Olona oferece uma janela única para as maneiras como os hospitais eram compreendidos, pelo menos por este congresso bem informado. Não apenas expôs os dois elementos necessários, mas também os priorizou. A possibilidade de que dois elementos diferentes possam falhar deve produzir quatro categorias: se nenhum falhar, se um falhar ($\times 2$), se ambos falharem. O decreto prevê duas categorias separadamente, em que a *disposição* original sobreviveu e o estado material foi (i) adequado ou (ii) inadequado para segui-lo e exigiu uma medida corretiva. As outras duas categorias foram unidas, definidas por uma falha esmagadora: sua diretriz perdida (iii). Nestes casos, se os recursos eram substanciais ou não, era irrelevante. Isso porque, por maiores que fossem, jamais poderiam cumprir uma diretiva. O fato de a medida corretiva para (ii) ter sido fornecida como uma diretiva substituta permanente para estes últimos sugere que os hospitais que careciam de sua *disposição* também sofreram erosão permanente. Dos dois elementos essenciais para um hospital, então, um era o mais importante: sua *disposição* original. Se faltasse, não poderia ser recuperado e a missão da instalação foi perdida. Os recursos para cumprir essa missão eram uma consideração secundária e potencialmente recuperável. Por fim, a medida corretiva deixava claro que o retorno a um 'estado primitivo' não era uma questão de qualidade de vida, mas a reconstituição e administração correta de seus recursos, de acordo com seu arranjo original.⁹⁵

Havia, portanto, três atos constitutivos na lei que podem ser vislumbrados nas capitulares. Primeiro, inauguração, ou doação, em que um legado foi fornecido pelo doador ou fundador. Em segundo lugar, o encargo (*dispositio*), o arranjo legítimo (*razão iusta*) estabelecido por esse doador e o modelo pelo qual a instalação deve ser administrada e corrigida. Finalmente, a administração, ou os mecanismos pelos quais seus recursos deveriam ser preservados e aplicados, o que incluía o pessoal e a supervisão das instalações. Em certo sentido, todos os três estavam entrelaçados, estabelecidos pelo doador e incluídos no termo *institutio*. Ainda assim, na lei, os três representavam desafios diferentes. A primeira (inauguração), voltada para o futuro, era uma questão de garantir a herança e seus termos; a segunda (cobrança), retrospectiva, de constituição e sua recuperação; a terceira (administração), uma questão de pessoal e fiscalização.

Mesmo as intervenções mais incomuns obedeceram a esse modelo. Talvez o mais extremo tenha sido um concílio tardio sob o arcebispo de Milão em 863. Foi um dos únicos concílios a emitir dois capítulos sobre xenodochia, ambos invulgarmente intrusivos. O primeiro (c. 4) observou que há muito tempo (isto é, em Olona) havia sido estabelecido que os xenodochia que não pudessem cumprir a *instituição* de seus testadores deveriam distribuir um quinto de sua renda para indigentes e convidados. Mas, "visto que isso também é frequentemente e por muitos desconsiderado", ordenou que um padre, um homem piedoso e fiel, fosse nomeado para garantir que isso fosse feito. Enquanto isso, os hospitais que foram capazes de cumprir os encargos de seus testadores devem continuar a fazê-lo. O segundo capítulo (c. 5) observou que os xenodochia em lugares remotos não estavam realizando suas distribuições conforme legalmente estabelecido devido à negligência de seus reitores. Para aqueles onde havia um grande número de convidados e peregrinos, bem como indigentes, o conselho exigiu que 'por acordo dos bispos, as colheitas e os rendimentos de tais colheitas devidos a tal local deveriam ser distribuídos ali aos hóspedes e indigentes através da diligência de um fiel assistente fornecido pelo bispo (diocesano) ». ⁹⁶ O último capítulo, único entre o material conciliar, refletia as condições políticas da época, notadamente uma preocupação em manter as passagens nas montanhas para a França, visto que Luís II, imperador da Itália, havia estendido seu território naquele ano ao norte dos Alpes. ⁹⁷ O primeiro dirigia-se aos hospitais de forma mais ampla, reforçando as disposições da Olona e designando um agente (um sacerdote) para garantir que sua caridade corretiva fosse dispensada.

Os decretos de Milão são extraordinários na medida em que reivindicam que os bispos intercedam na administração dos hospitais, especialmente nas instalações dos passes alpinos, e no nível dessa intrusão, na nomeação de agentes. A nomeação de um sacerdote nos lembra que, embora muitas vezes possa ter havido padres administrando xenodochia, eles não tinham sido notados antes nas capitulares. ⁹⁸ No entanto, como em outros lugares, a preocupação dos bispos em Milão não era reformar nenhuma comunidade, mas aplicar os recursos de um hospital para seu uso designado. Isso foi reforçado quando, em resposta ao conselho de Milão de 865, Luís II despachou visitantes para corrigir os mosteiros e xenodochia do norte da Itália dois anos depois. Enquanto ele exigia que os visitantes corrigissem as comunidades monásticas de acordo com a regra beneditina, eles deviam simplesmente devolver a xenodochia negligenciada ao seu estado original (*pristinus*) e restaurar os hospitais "totalmente e com grande cuidado". ⁹⁹

Milão também nos lembra que os capítulos nos falam muito pouco sobre as próprias instalações. Em contraste com as regras para os cânones e a fundação em Lyon, de Childeberto e Ultrogotha, as capitulares não se preocupam com as pessoas de dentro, os tipos de caridade a serem administrados ou as rotinas pelas quais isso deve ser feito. Em vez disso, tratam um xenodochium como um local ao qual se vincula uma receita, cujos frutos devem ser distribuídos de acordo com sua fundação (*institutio*). Sua preocupação era a preservação e administração adequada desse estado original. ¹⁰⁰

Interesse público e vontade privada

Se os capítulos da xenodochia tinham visão e propósito consistentes, por que sua articulação era tão variada? A resposta a essa pergunta revela como uma conversa governamental foi desenvolvida ao longo de décadas. ¹⁰¹ Era uma discussão italiana, alimentada pelas preocupações lombardas, e em seu cerne estava a questão do interesse público na vontade privada.

Aprendendo a falar sobre Xenodochia

Restauratio foi um encargo dos concelhos lombardos que lhes permitiu olhar para a sua paisagem e exigir a sua reconstrução. Ele expôs a xenodochia, mas não ofereceu uma maneira de falar sobre o que foi visto. As afirmações que sobrevivem sugerem um lento processo de aprendizagem.

Nas primeiras décadas, as declarações sobre a xenodochia são intermitentes e aleatórias, sugerindo que questões específicas de negócios estavam sendo levantadas pelos participantes. As assembléias carolíngias geralmente tratavam de um problema imediato,

generalizando a partir de um caso específico para criar uma resposta pública.¹⁰² Os extratos do hospital são muito frágeis para estabelecer quais são os casos específicos, mas eles sugerem várias questões preocupantes. A primeira tratava de hospitais sob custódia real, afirmando o direito real de agir, mas também lembrando um novo governante (franco) e seus agentes de sua responsabilidade para com esses lugares e, especificamente, para sua *restauratio*.¹⁰³ A discussão logo foi além das propriedades reais. No caso de os irmãos do hospital precisarem ser alimentados com a renda do hospital, na medida do possível, parece que vislumbramos uma norma dispositiva. Sua singularidade e especificidade sugerem polêmica local, embora a decisão englobasse todos os 'xenodochia, a quem quer que pertençam'.¹⁰⁴ Outro caso focou na responsabilidade e prestação de contas dos administradores. Aqui, um senso de urgência ressoa: como o primeiro capítulo, no capítulo de Pippin, c. 790, "sobre a *xenodochia*", oferecia o tratamento mais completo até agora dessas instalações. Ele determinou que os mordomos devem estar dispostos a realizar tarefas habituais e seguir os conselhos de como isso foi feito, ou ser demitidos e substituídos.¹⁰⁵ Esses casos sugerem questões esporádicas, motivadas por problemas locais, com foco na administração. O número deles na primeira década sugere que se tratava de preocupações locais de longa data, colocadas antes do novo regime. Os conselhos francos proporcionaram uma oportunidade de transmiti-los e até começar a tratá-los.

Ao enfrentar uma disputa, confusão ou escândalo, os conselhos enfrentaram desafios concretos em vez de abstratos. Eles precisavam decidir sobre como um lugar ou pessoa estava trabalhando, não definir conceitos de *xenodochia* na lei. Mas para dar tal decisão, eles tiveram que delinear princípios de governo do hospital. É surpreendente como essas respostas foram circunscritas. Antes de Olona (825), os capitulares evitavam resoluções abrangentes. Cada um se concentrava em uma única questão: que os hospitais "sejam restaurados", que os irmãos sejam alimentados lá, que bispos ou abades pratiquem a hospitalidade costumeira em sua *xenodochia* ou que os locais em ruínas sob custódia real sejam devolvidos ao seu estado anterior. Como resultado, os decretos parecem desconexos, até mesmo aleatórios. Juntos, eles equivalem a uma variedade em vez de um corpus.

Ao se dirigir aos hospitais, os conselhos respondiam a características bem conhecidas da paisagem, mas careciam de modelos para falar. Somente em meados do século IX, sessenta anos depois, os concílios fizeram uso de modelos escritos, e então os bispos francos se voltaram para Orléans (549), os bispos italianos para Olona (825) e o papa para Roma (826).¹⁰⁶ Como observamos, os primeiros capitulares lombardos não empregavam estruturas ou fórmulas linguísticas comuns, como faziam nos capítulos de mosteiros, igrejas e até mesmo pontes. Mesmo os temas de preservação e administração foram estabelecidos por cada escriba ou conselho em seus próprios termos. Como nossos cinco exemplos revelaram, não se tratava apenas de uma questão de escolha de palavras: os próprios conceitos do *que* deveria ser estável em um hospital e *como* isso poderia ser mantido eram diferentes. Isso sugere que as instalações (e seus problemas) careciam de modelos escritos para julgamento e intervenção.

Na verdade, os primeiros esforços sugerem que os conselhos estavam lutando para dar linguagem a algo que era familiar na prática, mas ainda não na lei escrita. Mesmo em material em que as palavras podem ter grafias múltiplas, a de 'xenodochia' se destaca em sua variedade: encontramos *xenedochia*, *senodochia*, *sinodochia*, *synodochia*, *senedochia*, *synodoclica*, *exenodochia*, *cenodoxia*, *exsinodoçius*, *exinodotie*.¹⁰⁷ Quase podemos ver o escriba sondando o termo para escrevê-lo. É um microcosmo do desafio mais amplo, comumente enfrentado pelos escribas, de transpor as diretivas faladas para o texto - um desafio exagerado para hospitais, que careciam de um corpo de leis ou mesmo de fórmulas básicas para conduzir a discussão jurídica. A variedade de conceitos e a banalidade das decisões anteriores sugere que os conselhos estavam lutando para enquadrar e articular suas declarações.

Uma mudança é refletida nos cinco exemplos ao longo do período c. 790- c. 865, de uma especificidade desajeitada para uma abstração mais elegante, sugerindo que os legisladores estavam se preparando para a tarefa. Podemos detectar o desenvolvimento nos termos em que eles enfrentaram o problema. O primeiro enfoque simplesmente em alimentar os pobres, linguagem familiar dos atos do século VIII, que na maioria das vezes falava

simplesmente de manutenção ou alimentação (*pascere*).¹⁰⁸ Outros conceitos iniciais eram que as escolas podem flutuar com a renda;¹⁰⁹ que o governo se apoiava na qualidade do administrador;¹¹⁰ e que a instalação deve ser administrada como antes.¹¹¹ Algumas assembleias fizeram mais do que outras para avançar os termos da discussão legal. A assembleia de Pippin de c. 790 foi a primeira a reunir esses conceitos em seu *primum capitulum de xenodochia* , permitindo a substituição de administradores inadequados. Mântua II (813), citado acima, incluiu uma diretiva sobre as instalações reais, que ofereceu a primeira declaração do modelo pelo qual a xenodochia deveria ser administrada. Finalmente, Olona (825) implementou mecanismos de correção e definiu conceitos básicos que ecoariam por meio de sucessivos decretos italianos, desde diretivas de fazedores de testamentos até o "estado primitivo" para o qual os hospitais deveriam ser devolvidos.¹¹² Individualmente, os capítulos revelam escribas e conselhos trabalhando para traduzir a prática em prosa. Como um grupo, eles compartilham uma noção da natureza do problema para a xenodochia e do escopo da resposta legal, que sempre foi cautelosa, mas que cresceu em confiança.

Tanto nas assembleias quanto nos sínodos, as elites carolíngia e italiana estavam forjando maneiras de pensar e agir sobre a xenodochia. Os termos 'público' e 'privado' são contenciosos,¹¹³ mas eles podem falar de maneira útil sobre o desafio dos hospitais em direito neste momento. O esforço para forjar uma discussão coletiva era uma atividade pública, na medida em que era ao mesmo tempo governamental e cristã. Por trás de cada declaração individual estava uma tentativa de reconhecer os princípios subjacentes a respeito da xenodochia e de criar uma linguagem para eles. Cada capítulo era uma declaração de ordem e também um consenso, articulando - até forjando - um princípio a ser mantido em comum. Se trazer a questão para o domínio do governo foi o primeiro ato público conseqüente, e as assembleias que a tomaram para resolvê-lo o segundo, então escrever a decisão em um capitular foi o terceiro. Por mais banal que seja qualquer afirmação, era legislativa e esta, para a *xenodochia* , era pioneira. Pois os conselhos não herdaram nenhuma tradição de lei hospitalar na qual pudessem trabalhar e por meio da qual pudessem reivindicar o direito de agir de acordo com a lei. O desafio deles era, portanto, reivindicar falar em termos públicos. Esse desafio governamental foi exacerbado pelo caráter da xenodochia, instalações que eram fruto da (e respondiam à) vontade de um indivíduo, estranhamente *privatus* .

Dispositio : uma vontade e um testamento

Uma virada recente nos estudos jurídicos nos pede para ver o direito como "mais sobre fazer do que sobre saber".¹¹⁴ Nessa visão, o direito é sua própria oficina fechada e os legisladores estão menos refletindo o mundo ao seu redor do que, em cada lei, fazendo um novo objeto retórico. Cada afirmação é sua própria 'performance verbal', e uma coisa distinta, embora qualquer nova lei seja criada por um processo comum: 'um modo de conhecimento que visa a auto-observação'. Qualquer criação é, portanto, o produto da manufatura autoconsciente, conforme os legisladores se observam - em sua oficina - fazendo "leis". Como qualquer novo objeto retórico deve ser feito de componentes que tenham significado, cada concílio lombardo estava encontrando as partes a partir das quais construir sua lei, identificando a linguagem que poderia ser usada, mas também as práticas relativas à xenodochia às quais poderiam dar linguagem. Para o primeiro, podemos pensar em *pascere* (alimentação); para o último, a necessidade de olhar para trás para estabelecer o estado original (*pristinus*). É a auto-observação desses conselhos, ao navegar na xenodochia, que nos permite explorar com suas palavras o que foi feito (o direito) e de que foi feito. As estranhezas da linguagem e a variedade de termos são significativas.

As assembleias reconheceram o xenodochium como uma instituição distinta. Enquanto sua preocupação com os mosteiros se concentrava na comunidade, na qualidade da vida religiosa e na imposição de uma regra comum, para a xenodochia eram os recursos materiais, sua correta administração e a preservação da *dispositio* , os arranjos estabelecidos para o específico instalação. Essas qualidades têm implicações mais amplas, pois sugerem que o papel do fundador de um xenodochium em direito era diferente do de um mosteiro, especialmente na natureza de sua dotação.

Começamos com o ato de criação do hospital. É comum usar os termos 'fundador', 'fundação' ou 'fundado' ao discutir a xenodochia medieval inicial, um vocabulário (*fundatio, fundare*) que também tem sido prontamente, se não diretamente, associado a casas monásticas, bem como hospitais no final da Idade Média.¹¹⁵ Foi também, em certo sentido, o que foi feito na prática no início da Idade Média, quando uma nova instalação foi estabelecida e dotada.¹¹⁶ No entanto, esses não eram os termos usados pelos conselhos, que abrangiam uma gama de expressões mais sugestiva. Até mesmo Childebert e Ultrogotha teriam 'formado' ou 'modelado' (*condiderunt*) seu xenodochium, que deveria ser administrado 'de acordo com o arranjo (*institutio*) que foi fixado / imposto (*secundum inditam institucionem*)'. A linguagem dos capitulares - *instituere, ordinare, ab initio iustae rationis dispositione, ad easdem utilitates quibus constituta sunt* - concentrava-se igualmente no arranjo e no ato de instituir. É uma linguagem de design racional e determinação individual.

Um punhado de decretos identifica aqueles que instituíram hospitais como 'fazedores de testamento' (*testatores*). A terminologia aparece em uma série de diferentes tipos de assembleias, reais e sinodais. O conselho de Pavia de Luís II (850) ameaçou com a coerção imperial de quaisquer herdeiros que ocultassem ou ignorassem a *institutio* do fazedor de testamentos (*testatoris institucionem*), enquanto um dos capitulares de Lothar em Olona (825) exigia que os guardiães de um hospital 'seguissem as prescrições de testamentos (*testamentorum scripta*) quanto à habilidade e fertilidade da idade'.¹¹⁷ Outros conselhos lombardos, entre eles o sínodo de Milão sob o arcebispo Tado em 863, enfatizaram o *conscripta testatoris*, as cartas dos testadores.¹¹⁸ Esse não era um detalhe marginal, mas a essência da questão. Quando uma coleção de direito contemporâneo destilou os capítulos em breves resumos, eles se tornaram: 'Com relação à preservação da *institutio* de uma xenodochia e que sua propriedade não seja dividida entre co-herdeiros' (Pavia, c. 15) e 'Com relação à preservação dos testamentos (*testamenta*) de xenodochia' (Olona, c. 4).¹¹⁹ O próprio termo *dispositio* significava 'decisão' e 'layout', mas também 'uma disposição testamentária'.¹²⁰ A *institutio* de um xenodochium e, portanto, as diretrizes segundo as quais era dirigido e cumprido, eram o que havia sido estabelecido por um *testador*, ao atribuir o legado.

A terminologia de 'fazer testamentos' não ocorre em decretos para mosteiros, e os conselhos carolíngios pouco se preocuparam com suas origens. Quando eles abordaram a fundação monástica, foi para reforçar a necessidade de consentimento episcopal, conforme estabelecido pelo conselho de Calcedônia (451).¹²¹ Como vimos, o seu enfoque era antes no presente e no futuro de uma comunidade: que ela observasse uma regra, e que um mosteiro continue a ser um mosteiro perpetuamente, como também foi estabelecido em Calcedônia.¹²² Os concílios dos séculos V e VI estavam preocupados com legados a mosteiros e igrejas, mas sua preocupação era com herdeiros que não entregavam presentes.¹²³ Em questão estava o cumprimento do ato de entrega. Foi reconhecido que um doador moribundo ou falecido enfrentava (e representava para o mosteiro) um desafio distinto. Considerando que um benfeitor vivo poderia garantir que seu presente fosse entregue a um mosteiro, os mortos ou moribundos dependiam de outros para entregar o presente, e não se retratar de nada já dado, para executar sua 'vontade' em ambos os sentidos do termo: como testamento e resolução pessoal. Em lei, a resolução de um benfeitor monástico era entregar um presente, uma ação a ser concluída.¹²⁴ Post-mortem, esta resolução dependia de herdeiros e testamentários; foi para o seu cumprimento que os conselhos intervieram.

Quando se trata da *disposição* de um hospital por um fazedor de testamentos, os conselhos estabelecem um conjunto sutilmente distinto de questões legais. O primeiro conselho a notar hospitais, o conselho de Childebert em Orléans (549), trabalhou com a tradição legal bem estabelecida em relação a presentes para igrejas. Ele injetou o termo *xenodochia* em um cânone mais antigo e frequentemente repetido que defendia os legados contra herdeiros que não entregavam presentes. Quando, 250 anos depois, os conselhos italianos recorreram aos hospitais, eles não seguiram essa tradição. Seus decretos não tratavam da liberação pelos herdeiros de presentes post-mortem ou no leito de morte. Curiosamente, não se preocuparam com os desafios da doação em si, nem mesmo distinguiram entre legados *entre vivos* e *post mortem*. Em questão não estava o ato de dar, mas a longa vida

após a morte do legado. O arranjo fixo era a prioridade, de modo que a xenodochia era administrada "para os usos para os quais foi estabelecida" e "governada de acordo com o arranjo daqueles que os instituíram".¹²⁵ Enquanto os concílios da igreja haviam procurado garantir o presente real aos mosteiros, os concílios italianos agora procuravam garantir a própria *dispositio* para a xenodochia: o decreto e o projeto racional estabelecido pelo fundador / testador. Os legisladores não mencionaram outros métodos de criação de hospitais. 'Escritos de testadores' foram os únicos *scripts* que eles mencionaram.

Em contraste com os benfeitores monásticos, os fundadores de hospitais vivos ou mortos enfrentaram o mesmo desafio legal: como manter viva a memória de seus arranjos após sua morte. O desafio lutava com a noção de 'vontade' não como 'ato a ser executado', mas como 'resolução contínua'. Essa resolução forneceu o objetivo fixo do legado e, portanto, como ele deve continuar a ser administrado. O desafio legal não era concluir uma ação; pelo contrário, era para manter uma diretiva continuamente em vigor. A vontade do doador era uma determinação viva (*dispositio*) que persistiria após a morte. Os fundadores da xenodochia também podem enfrentar herdeiros não cooperativos, mas a acusação que eles colocaram diante de seus herdeiros não era simplesmente entregar um presente: era para garantir que as diretrizes do testador deveriam viver e serem seguidas, muito depois da mente que as concebeu não existia mais.

Essa resolução de um indivíduo não era meramente perseverar, mas recebia uma forma institucional. O legado material que produziu um xenodochium não foi entregue, mas inscrito com as exigências do doador, o que nos séculos posteriores ficaria conhecido como 'a vontade do fundador'.¹²⁶ O hospital era tanto o recipiente daquela vontade quanto seu servo. Como Harald Siems argumentou, para o período até o século VII, não havia lei de trustes ou curadores e, portanto, aparentemente, nenhum mecanismo legal explícito para garantir instituições de caridade para sempre.¹²⁷ Mas os pronunciamentos de sínodos e conselhos, bem como a prática de fazer e preservar hospitais, revelam um modelo compartilhado de xenodochium, que se apegava aos arranjos (*dispositio*) estabelecidos pelo doador original, e talvez a um *dispositio* aprimorado de um segundo doador. O desafio era garantir esses arranjos indefinidamente. Este foi o dilema enfrentado por Childeberto e Ultrogotha em 549, que usaram o grande conselho de Orléans como um instrumento público, solicitando a resolução coletiva do conselho - e confirmação - para apoiar 'este nosso acordo' contra os perigos dos próximos anos, especialmente o a predação das elites, especialmente do bispo, e a incompetência ou corrupção dos administradores.¹²⁸

O que deve ser preservado para a xenodochia era, portanto, distinto. Decretos para mosteiros objetivavam preservar a casa para sempre, como um mosteiro, e sua propriedade contra diminuição ou alienação; além disso, buscavam uma melhor qualidade de observância religiosa por parte de sua comunidade. Foi para manter algo muito mais particular que os conselhos atuaram para os hospitais: um legado testamentário, cujas diretrizes devem permanecer fixas e serem obedecidas. Esse, seu estado original, "primitivo", era - como Olona deixou claro - principalmente os arranjos apresentados pelo testador e, secundariamente, a capacidade material de cumpri-lo. Isso criou um testamento vital em dois sentidos: como as diretrizes de um indivíduo (*ratio*, *dispositio*), cuja resolução deve perdurar depois que o indivíduo se foi; e como a declaração escrita desse testamento: o *testamentoris scriptum* que serviu como o estatuto da instalação.

Não era apenas o ato da dádiva que era diferente, mas também sua recepção como propriedade. David Ganz e Michael Paulin Blecker exploraram como os clérigos do século VI reconceberam a própria noção de propriedade e propriedade, ao definir o que era dado às comunidades monásticas.¹²⁹ Um presente para um mosteiro (no conceito) era um ato de renúncia. Um oblato entregou a posse como parte de uma renúncia mais ampla à vontade própria; um benfeitor, dando "a Deus por meio do mosteiro", renunciou à noção humana de riqueza.¹³⁰ Isso pegou na distinção de Agostinho entre propriedade humana e divina, que contrastava a renúncia da riqueza a Deus com a lei humana, em que um dono imprime sua reivindicação sobre uma posse: "[pela] lei humana um homem diz "esta é minha villa, esta é minha casa, esta é minha escrava"". ¹³¹ Uma imagem oferecida por Arator, o diácono e poeta romano do século VI, definiu sua recepção pela comunidade: pois o presente foi colocado aos pés e não nas mãos dos apóstolos, um símbolo de que a gestão da riqueza material foi

entregue e que, uma vez recebida, a propriedade monástica pertencia "a todos e a ninguém".¹³² A comunidade monástica detinha o domínio sobre a propriedade, permitindo que ela ou seu representante tomasse decisões quanto à sua retenção, disposição e uso. Essa era uma propriedade definida por sua vez por uma revogação da vontade.

A propriedade de um *xenodochium* constituía um tipo diferente de dotação. Fornecia uma instalação com receita contínua por meio de um legado que havia sido entregue, mas não totalmente renunciado. Seus beneficiários - os pobres, os peregrinos ou os enfermos - não tinham domínio, mas tampouco os administradores de um *xenodochium*, encarregados de cumprir os termos do legado. Não cabia a eles renunciar às riquezas humanas, mas ao contrário: eram nomeados por sua competência gerencial, e sua tarefa era cultivar seus lucros e aplicá-los aos usos previstos pelo doador, o *instituidor* do hospital. O legado de origem manteve a vontade humana deste benfeitor, a cujo serviço o administrador estava agora ocupado. A própria instalação foi definida pelo comando impresso neste presente original. Para adaptar Arator, a herança foi colocada não aos pés dos administradores, mas firmemente em suas mãos, embora suas mãos estivessem obedecendo à vontade de outro. E para seguir a distinção agostiniana, essa dotação foi mantida na lei humana (secular).

Nos conselhos carolíngios, as elites lombardas promulgaram princípios e leis para a gestão da *xenodochia*. Através dos seus olhos, através da paisagem italiana, vislumbramos uma vasta gama dessas instalações, grandes e pequenas, nas mãos do palácio e outras, nos Alpes e nas proximidades, geridas por irmãos e mordomos. Eles oferecem um contraste local confuso com as duas grandes imposições reais-imperiais do capítulo anterior, em França. No entanto, a *xenodochia* italiana e a franca ainda compartilham traços básicos: foram mantidas por um projeto específico (*institutio / dispositio*) estabelecido por escrito pelo fundador ou testador;¹³³ a preocupação central dos conselhos era que essa cobrança fosse mantida e os recursos administrados em conformidade; autoridades externas - governantes, conciliares e dignitários da igreja - foram convocadas para proteger as instalações contra má administração e predação. As capitulares lombardas revelam que a *xenodochia* era um tipo particular de fundação. Eram instituições cristãs, mas não faziam parte da carga calcedônica (em sua forma carolíngia, obra de *correctio* e *emendatio*). Em vez disso, aparecem como formas materiais, reveladas por meio da *restauratio* , o chamado para restaurar a herança construída, religiosa e cívica, da *res publica* . Como fundações, a *xenodochia* não se sustentava por uma regra comum, nem por qualquer empreendimento compartilhado. A preocupação dos conselhos era preservar os legados originais para seus usos designados e devolver qualquer um que tivesse se desviado para sua forma designada. O desafio deles era criar uma conversa governamental sobre vontade privada; ao sustentar a *dispositio* , os conselhos reforçaram o direito do instituto de projetar e consertar uma instituição de caridade post-mortem.

Para falar de *xenodochia*, os conselhos buscaram termos familiares e deram linguagem a práticas reconhecidas. Ao encontrar componentes a partir dos quais construir suas leis, por mais breves que sejam, eles revelam o que a *xenodochia* era ou deveria ser aos olhos contemporâneos. E, recuando, notamos que seus pronunciamentos não mostram nenhum conhecimento das instituições justinianas ou da legislação justiniana. Não há *piae causae* aqui, ou *venerabiles loci* , e nenhuma declaração de que um hospital é responsável perante o bispo, mesmo quando os legisladores começaram a esperar que os bispos intervissem. Agora é hora de explorar as origens desses poços. instalações estabelecidas no Ocidente e em sua forma jurídica subjacente. Quais eram esses componentes com os quais os conselhos lombardos estavam construindo suas leis? A questão começa com a lei romana.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320 . Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ Vários concílios italianos tardios foram observados, como ilustrações de uma atividade franca mais ampla e um modelo justiniano: *HDC* 44–5; Imbert, 'Les conciles', 44–7; Schönfeld, 'Xenod.', 23–30. Boshof, 'Armenfürsorge', 161–3, oferece um breve levantamento que é sensível à variação regional.

² Para trabalhos recentes em inglês: McKitterick, *Frankish Church* , 1–64; De Jong, 'Charlemagne's Church', e De Jong, 'The State of the Church', em W. Pohl e V. Wieser, eds, *Der frühmittelalterliche Staat* (Viena, 2009); JL Nelson, 'The Voice of Charlemagne', em R. Gameson e H. Leyser, eds, *Belief and Culture* (Oxford, 2001); JL Nelson, 'Legislation and Consensus',

em P. Wormald, ed., *Ideal and Reality* (Oxford, 1983); Kramer, *Rethinking Authority*, 37-40.

³ 'Staatliche und kirchliche Gesetzgebund sind bei den Franken von Beginn an untrennbar miteinander verbunden': Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 29. As assembléias são o foco de renovado interesse: L. Roach, *Kingship and Consent in Anglo-Saxon England* (Cambridge, 2013), esp. 5-24; [C. Wickham, 'Consensus and Assemblies', em V. Epp e CHF Meyer, eds, *Recht und Konsens im frühen Mittelalter* \(Ostfildern, 2017\), onde pp. 401-15](#) abordam França e Itália. Halfond, *Frankish Church Councils*, esboça continuidades entre a prática merovíngia e carolíngia.

⁴ CCSL 148A, pp. 331-6; McKitterick, *Frankish Church*, 13-14; Halfond, *Frankish Church Councils*, 87-8.

⁵ JL Nelson, 'The Intellectual in Politics', em L. Smith e B. Ward, orgs, *Intellectual Life* (Londres, 1992); R. McKitterick, 'Charlemagne's *missi*', em S. Baxter et al., Eds, *Early Medieval Studies* (Farnham, 2009), 257-9.

⁶ JL Nelson, 'Charlemagne and the Bishops', em *Relig. Franks*.

⁷ Mordek, 'Karolingische Kapitularien', esp. 49: «Die Kapitularien: sie bedeuten ja den sehr ernst zu nehmenden Versuch der fränkischen Herrscher, ein heterogenes Großreich regierbar zu machen, es verwaltungsmäßig zu durchdringen, die Mächtigen und Großen zurückzubinden zurückzubindu form zurückzubindu an Die Mächtigen und Großen zurückzubinden an zurückzubindu forma Maßstäben des Christentums ausgerichteten Gemeinschaft.' Sobre seu caráter carolíngio, Ganshof, *Recherches sur les capitulaires*, 2-7, 74-89, 103-5.

⁸ Nelson, 'The Voice of Charlemagne', 77-9; Nelson, 'Os últimos anos de Luís, o Piedoso', no *cap. Herdeiro*. O ponto de inflexão foi colocado em 813, com os bispos tomando a iniciativa do palácio na criação da legislação, mas também em 829 como o clímax e o fim do governo impulsionado por uma 'reforma unificada e abrangente' (McKitterick, *Frankish Church*, 12; G. Schmitz, 'The Capitulary Legislation of Louis the Pious', em *Ch. Heir*, 436).

⁹ Ullmann, 'Public Welfare'. Para as críticas de sua abordagem positivista, FJ Felten, 'Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte', em *Proc. do Nono Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1997), 346-7; Nelson, 'Legislação e Consenso'.

¹⁰ McKitterick 'de Carlos Magno *mi*', permite uma introdução e bibliografia. Ver, também, P. Wormald, *The Making of English Law*, I (Oxford, 1999), 49-70; [FL Ganshof, *Recherches sur les capitulaires* \(1958\)](#).

¹¹ C. Pössel, 'Authors and Recipients of Carolingian Capitularies', em R. Corradini et al., Eds, *Texts and Identities* (Viena, 2006), 253-9; [S. Patzold, 'Capitularies in the Ottonian Realm', *EME* 27: 1 \(2019\)](#); Mordek, 'Karolingische Kapitularien', e Mordek, 'Fränkische Kapitularien'; De Jong, 'Charlemagne's Church', 107-11; Nelson, 'Intellectual in Politics'.

¹² [M. Costambeys et al., *The Carolingian World* \(Cambridge, 2011\), 182-92](#). Kramer, *Rethinking Authority*, 43-9, chega ao ponto de defender uma 'comunidade de discurso', baseando-se em W. Pohl, 'Social Language, Identities and the Control of Discourse', em E. Chrysos e I. Wood, eds., *East and West* (Leiden, 1999), 138-41. Wormald, 'Lex Scripta', 3-7, 27-37, explora a qualidade ideológica e performativa da escrita.

¹³ Parafraseando Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 27; A. Rio, *Legal Practice and the Written Word* (Cambridge, 2009), 206-10; S. MacLean, 'Legislation and Politics', *EME* 18 (2010), ilustra como e por que categorias simplistas falham neste material. A 'bagunça' da lei e a qualidade heterogênea do material capitular são apresentadas em M. Innes, 'Charlemagne, Justice and Written Law', no Rio, ed., *Law, Custom, and Justice*, 192-3.

¹⁴ Este não foi um impulso conservador, mas o meio pelo qual a inovação foi imaginada e realizada. R. McKitterick, 'Knowledge of Canon Law before 789', *JEH* 36 (1985), 99; Moore, 'Ancient Fathers'.

¹⁵ On *inventio* and *cognitio* in Roman [law](#) theory, [C. Humphress, 'Telling Stories about \(Roman\) Law', em P. Dresch e J. Scheele, eds, *Legalism: Rules and Categories* \(Oxford, 2015\), 100, 103](#). De certo modo, estaremos lendo os textos para fora para descobrir sua lógica social: aqui, pela 'produção de sentido' forjada tanto pela inscrição dos frutos da deliberação de um concílio quanto pelo acúmulo de declarações. Sobre a lógica social do texto, GM Spiegel, *The Past as Text* (Baltimore, MD, 1999), 24-8.

¹⁶ Uma cautela efetivamente levantada por Siems, ' *Piae causae* ', 83, que pergunta até que ponto a legislação de Justiniano para *piae causae* foi adotada, e mesmo desenvolvida, para *xenodochia* no início da Idade Média, e em grande parte no Ocidente merovíngio.

¹⁷ (c. 1) 'Statuimus per annos singulos synodum congregare, ut nobis presentibus canonum decreta et aecclesiae iura restaurentur, et relegio Christiana emendetur.' MGH *Conc.* II.i, 2-4. O conselho emitiu sete diretrizes no total. No prefácio, Carlomano declarou: 'ut mihi consilium dedissent, quomodo lex Dei et aecclesiatica relegio recuperetur, que in diebus preteritorum principum dissipata corrui'. Esse estado ruinoso é descrito em uma carta de São Bonifácio ao Papa Zacarias, em antecipação ao conselho: 'Franci enim, ut seniores dicunt, plus quam per tempus octuginta annorum synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt nec aecclesiae canonica velabant iura alicubi fundabant.' *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, ed. M. Tangl (Berlin, 1916), 82. Sobre os sínodos reformadores de Bonifácio, ver Mordek, 'Fränkische Kapitularien', 11-12; JM Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford, 1983), 150-65; A. Diem, 'The Carolingians and the *Regula Benedicti*', em *Relig. Franks*. I. Wood, 'Reform and the Merovingian Church', em *Relig. Franks*, oferece uma pré-história merovíngia da reforma.

¹⁸ É provável que xenodochia estivesse implícita em c. 73 do primeiro, entre 'aqueles diversos lugares onde os hóspedes, peregrinos e indigentes devem ser recebidos de acordo com a regra e os cânones' ('ut hospites, peregrini et pauperes susceptiones regulares et canonicas per loca diversa habeant'), um passagem inspirada na regra beneditina, cujo objetivo era que os monges e o clero fossem hospitaleiros. (*Die Admonitio generalis Karls des Großen* , ed. H. Mordek et al., MGH *Fontes iuris* XVI (Hanover, 2012), 226-8; Hartmann, *Synoden* , 107). Para a reforma monástica durante o período, M. de Jong, 'Carolingian Monasticism', em R. McKitterick, ed., *New Cambridge Medieval History*, II. c .700 - c .900 (Cambridge, 1995). Em Aachen (816) e a regra para os cânones, consulte as pp. 72-8.

¹⁹ Barrow, 'Ideas and Applications', 350, 353-7; [T. Reuter, "Kirchenreform" und "Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells', em J. Jarnut et al., Eds, *Karl Martell em seiner Zeit* \(Sigmaringen, 1994\) .](#)

²⁰ P. Brown, *The Rise of Western Christendom* (Malden, MA, 1997), 439-41; JMH Smith, "Emending Evil Ways", em K. Mills e A. Grafton, eds, *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Rochester, 2003), 189-92, 214-15 nn. 15 e 16.

²¹ Por exemplo, a oração no último dia de um concílio exaltava a *correção* como uma tarefa que assegurava a salvação dos prelados, exortando-os a emendar (*emendare*) seu clero e a reviver (*renovare*) as coisas acordadas pelo sínodo. R. Kramer, 'Understanding Councils and Performing Ordines', *EME* 25: 1 (2017), 61; *Die Konzilsordines* , ed. H. Schneider (Hanover, 1996), 312.

²² [R. McKitterick, *Charlemagne: The Formation of a European Identity* \(Cambridge, 2008\), 299-320](#) ; R. Kramer, 'Teaching Emperors', em E. Hovden et al., Eds, *Meanings of Community* (Leiden, 2006), 309-10. On *correctio* of *leges* , Innes, 'Charlemagne, Justice and Written Law', 160-2; e sacerdotal *correção* , com o manual de um padre como um ' *correção* - dossier', C. van Rhijn, 'local carolíngia *correção* ', em *Relig. Franks* , 169-70.

²³ De Jong, 'Charlemagne's Church', 107-8; G. Koziol, 'Christianizing Political Discourses', em Arnold, ed., *Oxford Handbook of Medieval Christianity* , 482-6.

²⁴ Este não é um termo que chamou atenção, exceto em uma lista de termos para reconstrução: E. Thomas e C. Witschel, 'Construindo Reconstrução: Roman Rebuilding Inscriptions', *Papers of the British School at Rome* 60 (1992), 169 . Em comparação, a *renovatio* atraiu a atenção como uma *Renovatio Imperii* espiritual e religiosa após 800 (FL Ganshof, 'Programa de Governo Imperial de Charlemagne', em seu *The Carolingians and Frankish Monarchy* , tr. J. Sondheimer (Londres, 1971)) e como uma ideologia política imperial sob os Ottonions, *Renovatio imperii Romanorum* (PE Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Berlim, 1929); K. Görich, *Otto III: Romanus Saxonicus et Italicus* (Sigmaringen, 1993); [L. Roach, 'Imperador Otto III and the End of Time', *TRHS* 23 \(2013\) .](#)

²⁵ (c. 1) «Abbates et monachi receperunt sancti patris Benedicti [regulam] ad restaurandam normam regularis vitae», MGH *Cap* . I. 28.

²⁶ (c. 1) 'De ordinatione ecclesiastica at restauratione ecclesiarum Dei, omnes generaliter bonam habeant providenciam.' (c. 1) 'Ut ecclesiae Dei bene constructae et restauratae fiant, et episcopi uniusque infra suam parochiam exinde bonam habeat providenciam, tam de officio et luminaria quamque et de reliqua restauratione.' MGH *Cap* . I. 206, 119. Além disso, *cap* . II. 168, 220 (c. 13).

²⁷ A *Vida de Carlos Magno* de Einhard observa os 'muitos projetos que ele iniciou para o ornamento e benefício de seu reino' ('ópera ... plurima ad regni decorem et commoditatem ... inchoavit'): a grande igreja de Aachen, a ponte sobre o Reno em Mainz, palácios em Ingelheim e Nijmegen. 'Mais importante ainda, e em todo o seu reino, onde quer que ele descobrisse edifícios sagrados que haviam caído em ruínas com o tempo, ele ordenou que fossem restaurados (*ut restaurarentur, imperavit*) pelos bispos e clérigos responsáveis; garantindo por meio dos comissários que suas ordens fossem cumpridas. ' Einhard, *Vita Karoli Magni* II, c. 17 (ed. O. Holder-Egger, MGH *SS rer. Germ* . XXV (Hanover, 1911), 20-1).

²⁸ De Jong, 'Charlemagne's Church', 103. Para a carga do imperador para Leidrad, MGH *Epp* . IV. 542. E veja o exemplo de Walcaud em A. Dierkens, 'La Christianisation des campagnes', no *cap. Herdeiro* , 319-23.

²⁹ 'De restauratione quoque ecclesiarum, em quantum valui, non cessavi... Praeter monasteriorum restaurationes domus quoque episcopales unam restauravi... In eadem civitate alias restauravi ecclesias.' MGH *Epp* . IV. 543.

³⁰ MGH *Epp* . IV. 543-4: 'Monasterium quoque puellarum in honorem sancti Patri dedicatum... ego a fundamentalis tam ecclesiam quam domum restauravi... ita restauravi, ut tecta de novo fierent et aliqua ex maceriis a fundis erigerentur, ubi nunc monachi secundum regularem disciplinam nonag habitare videntur habinta. '

³¹ Frankfurt (794) especificou que o telhado, a madeira, a pedra e as telhas seriam reparados: (c. 26) «Ut domus ecclesiarum et tegumenta ab eis fiant emendata vel restaurata, qui beneficia exinde habent. Et ubi repertum fuerit per veraces homines, quod lignamen et petras sive tegulas, qui in domus ecclesiarum fuerint et modo in domo sua habeat, omnia in ecclesia fiant restaurata, unde abstracte fuerunt. (MGH *Conc* . II.i, 169).

³² A declaração mais simples era (c. 1) 'De ecclesiis nondum bene restauratis' (MGH *Cap* . I. 150, 152). A obrigação de pagar tendia a recair sobre os detentores de benefícios, embora arranjos mais gerais, como 'costume antigo', possam ser citados: MGH *Cap* . II. 84 (c. 1); e ver MGH *Cap* . I. 175 (c. 24), 210 (c. 6), 287 (c. 5). Os leigos deveriam ajudar os bispos e

padres a quem cabia o dever de consertar uma igreja local: (c. 36) 'Ut plebs ad ecclesias suas restaurandas episcopis et presbiteris diligenter adiuvent'. 'Capitulare generale Caroli Magni (a. 813)', ed. H. Mordek e G. Schmitz em seu 'Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 43 (1987), 422, repr. Mordek, *Studien*, p. 142 (c. 36). Mais genericamente, MGH *Cap* . I. 65 (c. 2), 104 (c. 56), 142 (c. 3), 191 (c. 1), 196 (c. 3), 304 (c. 5), 307 (c. 24) ; *Cap* . II. 12 (c. 3), 33 (c. 11), 64 (c. 9), 79, 82 (c. 6), 126, 220 (c. 13), 268 (c. 3), 420 (c. 78), 433, 513 (c. 28).

³³ 'Praecepimus ut singulae plebes secundum antiquam consuetudinem fiant restauratae; quod si filii eiusdem ecclesiae eas restaurare noluerint, a ministris rei publicae distringantur, ut volentes nolentesque nostram observant praeceptionem.' MGH *Cap* . I. 327 (c. 8), cujo interesse público e compromisso governamental com a *restauratio* é desenvolvido em um capítulo de 832 (MGH *Cap* . II. 64 (c. 9)). MGH *Cap* . II. 13-14 (c. 9), oferece uma exortação particularmente detalhada à *restauratio* . Para detentores de benefícios e seus aluguéis, MGH *Cap* . I. 100 (c. 10), 136 (c. 4), 153 (c. 14), 449 (c. 31); *Cap* . II. 394 (c. 62), 413 (c. 62); Condestável, 'Nona et decima', esp. 228-9; Wood, *Prop. Ch.*, 199, 216, 459-72. *Plebes* refere-se a igrejas paroquiais: Wood, *Prop. Ch.*, 69, 86ss.; A. Lunven, 'From Plebs to Parochia', em M. Cohen e F. Madeline, eds, *Space in the Medieval West* (Farnham, 2014).

³⁴ Entre outras preocupações, as *missi* reais deveriam inquirir sobre as casas monásticas: (c. 3) 'quomodo aut qualiter in domibus aecclesiarum et ornamentis aecclesiae emendatae vel restauratae esse videntur' (MGH *Cap* . I. 131). Em um caso, estendeu-se ao ponto de incorporar 'luminaria seu officia etiam et missas necnon et sacri tecta [sic, texta?]', MGH *Cap* . I. 189 (c. 4). Para esmolas enviadas a Jerusalém, para restaurar suas igrejas: MGH *Cap* . I. 154 (c. 18), 447 (c. 31).

³⁵ (c. 25) 'Ut loca ubi placita esse debent bene restaurata fiant', MGH *Cap* . I. 151. Além disso, MGH *Cap* . I. 192 (c. 4), 306-7 (c. 22), 437 (c. 11); *Cap* . II. 64 (c. 7), 87 (c. 6-8), 277 (c. 4). A construção de pontes era um dever público ao qual não se aplicavam isenções, C. West, *Reframing the Feudal Revolution* (Cambridge, 2013), 22-3. On public works, M. Innes, *State and Society* (Cambridge, 2000), 159-64; B. Ward-Perkins, *From Classical Antiquity to the Middle Ages* (Oxford, 1984), esp. caps 7-9. On *placita*, Wood, 'Disputes', 7-14; Wickham, 'Consensus and Assemblies', 403-4, 413.

³⁶ Por exemplo, o capítulo 782 x 86 de Pippin: (c. 4) 'Ut de restauratione ecclesiarum vel pontes faciendum aut stratas restaurandum omnino generaliter faciant, sicut antiqua fuit consuetudo, et non anteponatur emunitas nec pro hac re ulla occasio provado.' MGH *Cap* . I. 192; e para imunidade veja, KF Drew, 'The Immunity in Carolingian Italy', *Speculum* 37: 2 (1964), 185. '[Q] ui debeant palatia restaurare, qui pontes' estavam entre os objetos de investigação pela *missi* de Louis II em 865 sobre o estado da coisa pública (*De statu rei publicae inquirendum*), MGH, *Cap* . II. 93-4 (c. 4). On the language of *publica utilitas* and *res publica*, M. de Jong, *Epitaph for an Era* (Cambridge, 2019), 178-90; Y. Sassier, «La res publica aux IXe et Xe siècles», *Médiévales* 15 (1988), 9, notando a sua primeira aparição na Lombardia após a conquista carolíngia.

³⁷ C. Sotinel, 'The Church in the Roman Empire', em CM Bellitto e LI Hamilton, eds, *Reforming the Church* (Farnham, 2005), 156-9.

³⁸ O Código de Teodósio do século V exigia que 'os ornamentos das obras públicas fossem preservados' (C.Th. 16.10.15) e, dos templos, que 'seus edifícios permanecessem intactos' (C.Th. 16.10.18): CJ Goodson, *The Rome of Pope Paschal I* (Cambridge, 2010), 48.

³⁹ Seu biógrafo usou o termo pela primeira vez após a entrada de Teodorico em Roma em uma procissão triunfal, quando o rei deu carregamentos anuais de grãos ao *populus Romanus et pauperes* e dinheiro 'ad restorationem palatii seu ad recuperationem moenia civitatis'. Retornando a Ravena, o rei 'erat enim amator fabricarum et restaurator civitatum. Hic aquae ductum Ravennae restauravit, quem princeps Traianus fecerat'. Ele também multou o *populus Romanus* para reconstruir (*restaurare*) as sinagogas de Ravena, incendiadas por turbas cristãs; *Excerpta Valesiana*, ed. J. Moreau e V. Velkov (Leipzig, 1968), 19-20, 23. E ver os exemplos em Thomas e Witschel, 'Construindo Reconstrução', 166 n., 167 n.

⁴⁰ Fredegard, *Chronica* (2,57; cont., 43), ed. B. Krusch, MGH *SS rer. Merov* . II (Hanover, 1888), 82, 187-8; *Ann. reg. Franc* . (a. 766, 776), 24, 47.

⁴¹ *Ann. reg. Franc* . (a. 811), 135; K. Leyser, *Communications and Power in Medieval Europe*, ed. T. Reuter (Londres, 1994), 151 n. 34. Para uma reutilização literária do passado imperial: M. Innes, 'The Classical Tradition in the Carolingian Renaissance', *International Journal of the Classical Tradition* 3: 3 (1997).

⁴² *Liber Pont* . I. 305, 346, 348, 363, 366, 385, 388, 419, 432, 440-1. Seu uso esparso sugere que *restauratio* era uma obrigação, mas ainda não um programa. Não obstante, o termo era usado rotineiramente e mesmo com um sentido de passado imperial ou *res publica*: 'sed et provincia Africa subiugata est Romano imperio atque restaurata' (João VII); 'Huius temporibus plurima pars murorum huius civitatis Romane restaurata est' (Gregório III), *Liber Pont* . I. 366, 420.

⁴³ TFX Noble, 'The Making of a Papal Rome', em M. de Jong e F. Theuws, eds, *Topographies of Power* (Leiden, 2001), 49-56, que o chama de 'um surto de construção que ainda confunde a imaginação' (55). Goodson, *Roma de Pascal I*, 66-7, data o aumento da construção em Roma um pouco antes, de *cerca de* 0,775.

⁴⁴ Entre outros marcadores, suas moedas mudaram para pesos francos e seus atos abandonaram as datas imperiais bizantinas, adotando a figura de Cristo e datas de reinado pontifício (por volta de 798) carolíngios; Noble, 'Papal Rome',

73-83. A amizade de Adriano com Carlos Magno é tratada em TFX Noble, *The Republic of St Peter* (Philadelphia, PA, 1984), 138-83. J. Nelson, 'Charlemagne and Ravenna', em J. Herrin e J. Nelson, orgs, *Ravenna* (Londres, 2016), oferece uma perspectiva diferente.

⁴⁵ *Liber Pont* . I. 500–14. O termo ocorre frequentemente em cada página, nove ou dez vezes nas páginas 508 e 509, e inclui a restauração das muralhas e torres de Roma (p. 501). N. Christie, 'Carlos Magno e a Renovação de Roma', em História, ed., *Carlos Magno* , dá uma ideia da riqueza e da arte por trás do 'renascimento' de Carlos Magno na Itália, e especialmente em Roma e Ravenna.

⁴⁶ Nas cartas de 779/80 e 781 × 86, Adriano pediu ao rei que cumprisse sua promessa de fornecer madeiras *ad restaurationem* da Basílica de São Pedro e garantir que 'essas ecclesias Dei ex ipsas trabes restauratas fuerint... restaurantur', como um memorial duradouro de Carlos Magno, sua rainha e sua progênie, *MGH Epp* . III. 592, 609–10.

⁴⁷ R. Kramer e C. Gantner, 'Building an Idea of Rome', *Viator* 47: 3 (2016), 2 e n., 23-4 e 18 para a 'pompa e circunstância' da visita de Carlos Magno na Páscoa. A identificação de Carlos Magno com Constantino alimentou um programa de construção ousado em Francia, incluindo seu palácio de Aachen, modelado idealmente no palácio Lateran de Constantino, [R. Krautheimer, *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* \(New York, 1969\), 230-7](#) .

⁴⁸ Sobre o qual, v. Ganshof, «Charlemagne's Program». Para a mudança da forma do império, M. de Jong, 'The Empire that was Always Decaying', *Medieval Worlds* 2 (2015).

⁴⁹ (c. 12) 'De sinodochiis volumus adque precipimus ut restaurata fiant.' *MGH Cap* . I. 191.

⁵⁰ *MGH Cap* . I. 192 (cc. 3-4), seguindo o arranjo no Vaticano, Chig. F.IV.75, fol. 84v.

⁵¹ *HDC* 10; Brodman, *CRME* 50; De Spiegeler, *Liège* , 36–7. Os comentários de Ullmann estão em seu 'Public Welfare', 9-11.

⁵² Sobre as maneiras em que 'grupos temáticos' podem refletir a discussão em uma assembléia ou um arranjo subsequente pelo compilador, Pössel, 'Authors and Recipients', 257–8.

⁵³ A exceção é a diretriz de Pippin de que bispos e abades devem continuar a oferecer hospitalidade, onde antigamente havia sido, em seus próprios xenodochia e mosteiros, *MGH Cap* . I. 210 (c. 9).

⁵⁴ Por exemplo, em Frankfurt (794) onde (c. 35) "De hospitalitate sectanda" segue (c. 34) "De avaricia et cupiditate calcanda" (*MGH Conc* . II.i, 169). O concílio de Paris de Luís, o Piedoso, em 829, forneceu uma exposição particularmente longa da obrigação no que se referia aos padres, *MGH Conc* . II.ii, 621 (c. 14). Veja também *MGH Cap* . I. 60 (c. 75) e 231 (c. 6); *Conc* . II.ii, 707 (c. 3); e 'Capitulare ecclesiasticum Caroli Magni (a. 805–13)', c. 15, ed. Mordek e Schmitz, 'Neue Kapitularien', 125. Pela grandiosidade e custo da hospitalidade, particularmente em relação à realeza, nobreza e homens da Igreja, Wood, *Prop. Ch.* , 271-9.

⁵⁵ Esse ethos penetrou nas reivindicações e práticas mais amplas do governo. Nas instruções de Carlos Magno para *missi* em 802 egc 5, viu o imperador agir como seu defensor, proibindo que o dano viesse a eles nas igrejas sagradas de Deus; c. 14 bispos, abades, abadessas e condes dirigidos para consolar e proteger indigentes, viúvas, órfãos e peregrinos; e C. 27 proibia qualquer pessoa de negar hospitalidade (definida como telhado, fogo e água) aos ricos, aos pobres ou aos peregrinos, sejam eles vagabundos ou aqueles em uma viagem específica. *MGH Cap* . I. 93, 94, 96.

⁵⁶ A exceção foi Pavia (787), onde xenodochia foi incluída na exortação familiar de que justiça seja feita a todos, incluindo os pobres, viúvas e órfãos; no entanto, mesmo aqui, o termo foi emparelhado com igrejas: 'ut omnes iustitiae pleniter factae esse debeant infra regnum nostrum absque ulla dilatatione, tam de aeclesiis quamque de senodochiis seu pauperibus et viduis et orfanis atque de reliquis hominibus secundum iussionem iussionem Karoli.' Uma variante anterior (? 781) mencionou apenas igrejas, viúvas, órfãos e os menos poderosos (*MGH, Cap* . I. 190 (c. 1)). O decreto 787 foi incorporado ao *Liber papiensis* (*MGH Leges* IV. 517 (c. 11), também, *MGH Cap* . I. 198 (c. 1)). Schmitz, 'Capitulary Legislation', 432-3, examina os *pauperes* in the capitularies, como um grupo sem *potencial* na sociedade carolíngia.

⁵⁷ Na ligação, Brown, ' *Patriae Amator* '.

⁵⁸ Por exemplo, Mântua II (813), que se dirigia a igrejas reais (c. 1), mosteiros (c. 2), *senodochia* (c. 3), igrejas batismais (c. 4), bispos (cc. 5-6), etc. , *MGH Cap* . I. 195. Os deveres e rendimentos das *ecclesiae baptismales* sugerem que eram, em essência, paroquiais; Dierkens, 'Christianisation des campagnes', 317-19.

⁵⁹ Um decreto que pode parecer fazer isso ocorre em publicações de antiquário, atribuído ao *Concilium Germanicum* de Carlomano em 742/3: 'Decrevimus ... ut monachi, et ancillae Dei monasteriales, iuxta regulam sancti Benedicti, coenobia vel xenodochia sua ordinare, gubernare, vivere studeant . Et vitam propriam degere secundum praedicti patris ordinationem non negligant. (Mansi XII, col. 367). No entanto, o decreto real dizia simplesmente: (c. 7) 'Decrevimus ... ut monachi et ancille Dei monasteriales iuxta regulam sancti Benedicti ordinare et vivere, vitam propriam gubernare studeat.' (*MGH Conc* . II.i, 4). A versão corrompida causou confusão, em parte devido ao seu latim pobre: por exemplo, Merzbacher, 'Kanonischen Recht', 80, leu-a como uma diretiva que monges e freiras estabelecem e administram a *xenodochia* . Não consegui identificar a origem da versão corrompida.

⁶⁰ Por exemplo, em 845 × 50, Luís II expôs uma série de questões para seus bispos considerarem, incluindo aquelas 'de restauratione aeclesiarum; de ordinatione plebium et xenodochiorum; de monasteriis virorum seu feminarum, quae

secundum regulam sancti Benedicti vel ea, quae secundum canonicam auctoritatem disposita esse debent', MGH *Cap.* II. 79–80.

⁶¹ Notavelmente, o exercício do patrocínio (real) ou nomeação (episcopal), MGH *Cap.* I. 189 (c. 5), 201 (c. 6), 316 (c. 1).

⁶² Veja as muitas perguntas sobre a vida monástica que Carlos Magno dirigiu a seus bispos: Nelson, 'Voice of Charlemagne', 85-8.

⁶³ Veja meu [Capítulo 3](#).

⁶⁴ MGH *Cap.* I. 190-1.

⁶⁵ MGH *Cap.* I. 200: «Incipit capitulare qualiter praecepit domnus rex de quibusdam causis. Primo capitulo de senedochia: iussit ut... 'É o primeiro de dezessete decretos cobrindo uma ampla variedade de negócios, o próximo (c. 2) é sobre igrejas batismais.

⁶⁶ 'Die Abgrenzung zwischen Kloster und Xenodochium ist eine offene Frage der Geschichte der Fürsorgeeinrichtungen', Sternberg, *Orientalium more secutus*, 158-61, com citação na p. 158. Na prática, as linhas entre *xenodochium* e *monasterium* podem borrar (Stasolla, 'Proposito', 20, 23, 27, oferece vários exemplos potenciais na Itália, embora surpreendentemente poucos, dado o quadro mais amplo; Le Maho, 'Hospices ... de Rouen', 49–61).

⁶⁷ A data de 787 de Boretius foi revisada para 813 por F. Patetta, *Sull 'introduzione in Italia della Collezione d'Ansegiso* (Torino, 1890), 10-11; P. Wormald, 'In Search of King Offa's "Law-Code"' em I. Wood e N. Lund, eds, *People and Places* (Woodbridge, 1991), 34 n.

⁶⁸ MGH *Cap.* I. 196. O capitular geral estava preocupado com os dízimos (c. 8), a ponte habitual e outras obras (c. 7), e 'que as igrejas batismais sejam reparadas (*restaurentur*) pelos responsáveis por isso, e a quantia atribuída a cada um a ser reparado (*restaurandi*) de acordo com sua habilidade "(c. 3).

⁶⁹ Rotulado por Boretius como 'puramente eclesiástico' e 'geral', embora ambos incluam questões eclesiásticas.

⁷⁰ (c. 2) 'Monasteria que iam pridem regularia fuerunt, tam virorum quamque et puellarum seu que sub nostro regimine dominio site sunt, volumus ut secundum regulam disponantur et vivant. Et si abbates vel abbatisses sine regula vivere seu desordenado inventi vel invente fuerint, si correpti vel correpte emendare noluerint, abiciantur, et de ipsa congregatione, si digni inventi fuerint, abbas vel abbatissas eligantur; sin autem, aliunde: et de monasteriis regalibus similiter.' (c. 3) 'De senodochiis vero nobis pertinentibus, que bene ordinata sunt in ipso permaneant; que vero destructa sunt secundum qualitatem temporum ad priore cultum perducere cupimus, ut ibi pauperes Domini reficiantur: et per contos personas fiant ordinata qui ea iuxta Deum regant et de helemosynas pauperum nihil subtrahant.' MGH *Cap.* I. 195.

⁷¹ Sobre o benefício de mosteiros reais e *xenodochia*, veja o capitular de Pippin de c. 790: (c. 6) 'De monasteria et senedochia qui per diversos comites esse videntur et regales sunt; et quicumque eas habere voluerint, per beneficium domno nostro regis habeant. (MGH *Cap.* I. 201, rev. *Ut regales sint to et regales sunt*, como Wood, *Prop. Ch.*, 238 n. 29; uma leitura alternativa é Schönfeld, 'Xenod.', 46). Sobre os mosteiros reais, M. Innes, 'Kings, Monks and Patons', em R. Le Jan, ed., *La royauté et les églises* (Lille, 1998), 308–10.

⁷² MGH *Cap.* I. 93–5. Veja também Frankfurt (794), *Conc.* II.i, 168 (cc. 11–24).

⁷³ MGH *Conc.* III. 345, cujo cânone do hospital adapta Roma (826), c. 23, adicionando mosteiros. Além disso, Roma (826), c. 7; Quierzy (858), cc. 8–9; em MGH, *Conc.* II.ii, 557; III. 417–18.

⁷⁴ *una regula et una consuetudo*, De Jong, 'Carolingian Monasticism', 629-33.

⁷⁵ Principal entre eles, o programa do conselho de Aachen de 816–19 para os mosteiros: 'Legislatio Aquisgranensis', ed. J. Semmler, em K. Hallinger, ed., *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, I (Sieburg, 1963), 433-81, 501-36; Diem, 'Regula Benedicti', 243–61; S. Meeder, 'Monte Cassino and Carolingian Politics', em *Relig. Franks*; TFX Noble, 'The Monastic Ideal', *Revue Benedictine* 86 (1976), 242, 249–50.

⁷⁶ MGH *Cap.* I. 94 (c. 17), 103 (cc. 32–5). Conforme registrado nos anais de Lorsch em 802: 'Similiter in ipso synodo congregavit universos abbates et monachos qui ibi aderant, et ipsi inter se conventum faciebant, et legerunt regulam sancti patris Benedicti, et eum tradiderunt sapientes in conspectu abbatum et monachorum'; *Annales Laureshamenses*, ed. GH Pertz, MGH SS I (Hanover, 1826), 39; Diem, 'Regula Benedicti', 247. Sobre os acontecimentos em Aachen, Innes, 'Carlos Magno, Justiça e Direito Escrito'.

⁷⁷ Para consultas semelhantes, MGH *Cap.* I. 131 (c. 3), 321–2 (cc. 1-2), 410 (c. 116); II. 64 (c. 10). Em uma lista de perguntas posteriores a 803, os abades deveriam ser perguntados, 'si regulam scitis vel intellegitis, et qui sub regimine vestro sunt secundum regulam beatissimi Benedicti vivant an non, vel quanti illorum regulam sciant aut intellegant' (MGH *Cap.* I. 234 (c. 10)).

⁷⁸ M. Lapidge, *Hilduin of Saint-Denis* (Leiden, 2017), 39–40.

⁷⁹ (c. 11) 'Stetit nobis, ut missos nostros, unum monachum et alium capellanum, direxerimus infra regnum nostrum providendum et inquirendum por monasteria virorum et puellarum que sub sancta regula vivere debent, quomodo est eorum autum conversatio velis est vita, et quomodo unumquemque monasterium de res habere videtur, unde vivere

possit. MGH *Cap* . I. 199; MGH *Leges* IV. 518–19 (c. 20).

⁸⁰ Compare a declaração simples sobre hospitais (c. 6) com as múltiplas perguntas sobre a vida monástica e sua correção (cc. 8–13) nas respostas dos bispos às perguntas do palácio, MGH *Cap* . I. 369, um texto que parece ser italiano, de c. 823 (ver pp. 180-3). O sínodo de Milão em 863 emitiu um segundo decreto, para a *xenodochia* "em lugares remotos", aparentemente uma referência aos hospitais nas passagens alpinas; MGH *Conc* . IV. 161 (cc. 4-5).

⁸¹ A diferença é aparente mesmo quando os dois são mencionados juntos: 'monasteriorum sub regula degentium seu sinodochiorum ...'; 'monasteria videlicet virorum ac puellarum et senodochia. . '. (MGH *Cap* . I. 192 (c. 3), 211; *Cap* . II. 80; *Leges* IV. 222 (c. 4)). Em tais casos, geralmente havia capítulos adicionais na vida monástica.

⁸² Embora *monasterium* fosse um termo extenso que abrangia comunidades de monges ou clérigos, sempre foi tratado separadamente da *xenodochia* nas capitulares. O que está ausente nas declarações sobre a *xenodochia* é qualquer sentido de *vita communis* , o próprio elemento que confunde as fronteiras entre clérigos e monges, que estavam ambos 'vivendo em um estado de pureza ritual ... [e assim como] mediadores eficazes entre Deus e a humanidade '(De Jong,' Carolingian Monasticism ' , 629).

⁸³ Imbert, "Les conciles", 44; Schönfeld, 'Xenod.', 13, 15-16; Boshof, 'Armenfürsorge', 160-3.

⁸⁴ Lombardia experimentou uma onda sustentada de fundação desde o início do século VIII (Boshof, 'Armenfürsorge', 159-60, 162). Mântua II (813) abordou tanto as instalações florescentes quanto aquelas "arruinadas, como é a natureza dos tempos" ("destructa sunt secundum qualitatem temporum"). (MGH *Cap* . I. 195 (c. 3)).

⁸⁵ Para fotos regionais de fundação no século IX, Stasolla, 'Propositio', 14–20; Boshof, 'Armenfürsorge', 159-60, 162; Le Maho, 'Hospices... de Rouen', 49–61. Fundações célebres incluem as de Adalhard, abade de Corbie (m. 827) e Aldric, bispo de Le Mans (m. 856) (Paschasius Radbertus, *Vita sancti Adalhardi* , MGH *SS* II. 530; *Gesta Aldrici* , 148-9, e meu [Capítulo 5](#) nº 86). Aldric estabeleceu dois hospitais, um para indigentes e outro para nobres; pares semelhantes podem ser encontrados em mosteiros em Rebais, Jumièges Fleury-sur-Loire, Fulda e Lobbes (E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique* , 6 vols (Lille, 1910-43), 123-4 e, mais geralmente, 142–51). Evidências sobreviventes distorcem o quadro em direção às fundações episcopais e monásticas, mas mesmo isso fornece vislumbres de um apelo e resposta públicos mais amplos. Quando Atanásio, bispo de Nápoles (850-72), fez um *xenodochium* para peregrinos pelos passos de sua corte eclesiástica, ele o dotou de suas próprias propriedades e encorajou os fiéis a fazerem oferendas semelhantes ('illoque exortante plures fidelium simili contulere devotione' , *Gesta episcoporum Neapolitanorum* , ed. G. Waitz, MGH *SS re. Lang* . I (Hanover, 1878), 444, 434).

⁸⁶ O conselho estava muito preocupado com justiça, ordem social e governo real. Um conselho quase contemporâneo de Pippin em 782 × 6 proclamou *restauratio* no início: (c. 1) "Ut ecclesias baptismas seu oraculas qui eas a longo tempore restauraverunt mox iterum restaurare debeant" (MGH *Cap* . I. 191).

⁸⁷ Em ordem, MGH *Cap* . I. 200; MGH *Cap* . I. 328; MGH *Conc* . II.ii, 576–7; MGH *Cap* . II. 121 e *Conc* . III. 226; MGH *Cap* . II. 94

⁸⁸ Para uma perspectiva legal sobre a importância para os primeiros clérigos de sua propriedade ou ativos (*Vermögen* , *Stiftungsvermögen*), ver Siems, ' *Piae causae* ' , 78-9.

⁸⁹ Como, por exemplo, o elemento constitutivo de um mosteiro era a comunidade que havia deixado o mundo para se dedicar a Deus e a uma vida de oração, conforme estabelecido no Concílio de Calcedônia (451).

⁹⁰ Por exemplo, em um testamento de 790 Luccan, Jacopo Diacono, aprimorou um *xenodochium* em sua terra para que pudesse sustentar mais sete indigentes, elevando o total para doze: *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca* , ed. D. Barsocchini, V / 2 (Lucca, 1837), no. 231.

⁹¹ Ela trata da consagração por bispos (c. 1), padres que coabitam com mulheres (c. 2), *xenodochia* (c. 3) e igrejas batismais (c. 4). O capitular é preservado em três manuscritos, ao lado de material produzido durante a missão italiana de Lothar, 823–5: MS Blankenburg, fol. 115r – v; 'Gotha, Forschungsbibliothek, Memb. I 84 ' , fols 406v – 407r; 'Vercelli, Biblioteca Capitolare Eusebiana, CLXXIV', fols 82r – 83v, os dois últimos consultados via *Capitularia* (acc. 17 de julho de 2019). Boretius edita o capitulary como *Capitula de rebus ecclesiasticis* , oferecendo uma data provisória de 825: MGH *Cap* . I. 331–2 (nº 166). Os conselhos de Olona são abordados em meu [Capítulo 6](#) .

⁹² MGH *Cap* . I. 329-31 (no. 165). O capitulario monástico é ed. como não. 160, MGH *Cap* . I. 321–2; sobrevive apenas em MS Blankenburg, at fol. 106v.

⁹³ (c. 3) 'Ut [i] in senodechiis rationabiliter dispositis et adhuc * in pristino statu manentibus testatoris omnino conscripta servantur. [ii] Em seu vero quae ab initio iustae rationis dispositione caruerunt, volumus ut quinta pars fructuum pauperibus detur. Similiter [iii] in illis quae rationabilem dispositionem habuerunt et tamen qualibet neglegentia pristini status ordinatione carent, volumus ut conditio suprascripta servetur, quousque per bonorum ordinatorum providentiam et temporum habundantiam ad priorem valeant ascendere dispositionem. ' MGH *Cap* . I. 332. MS Blankenburg, fol. 115r – v, dá * in *primo testamento* testatoris omnino conscripta servetur *voluntas* ; 'Vercelli, Biblioteca Capitolare Eusebiana, CLXXIV', fol. 82v, * in *primo statu* manentibus.

⁹⁴ O 'quinto' parece ser uma inovação na Olona. Não foi inspirado pela divisão quadripartite de renda (entre bispo, clero, tecido da igreja e pobres), a chamada fórmula gelasiana, que havia sido prescrita aos bispos desde meados do século V, mas que antecedeu o Papa Gelásio em uma carta do Papa Simplicius em 475 (*Epistolae Romanorum pontificum... a S. Hilario usque ad Pelagium II* , ed. A. Thiel, I (Brunsberg, 1868), 176; para a fórmula Gelasian, Boshof, 'Armenfürsorge', 155-6; Caron, ' pia fundatio', 139-40). Posso encontrar apenas um exemplo de quintos e distribuição de caridade: quando o imperador da Roma Oriental Juliano, o Apóstata (361-3) ordenou que albergues fossem estabelecidos nas cidades da Galácia, ele forneceu milho e vinho, ordenando que um quinto fosse alocado para os pobres que serviam aos sacerdotes, com o resto distribuído a viajantes e mendigos (*The Works of the Emperor Julian* , ed. e tr. WC Wright, 3 vols (Londres, 1923), III. 69-71). Este não era um modelo para o conselho de Lothar, até porque as alocações são invertidas.

⁹⁵ Para outros exemplos, consulte MGH *Cap* . I. 195 (c. 3); II. 63 (c. 1), 94 (c. 5) 121 (c. 15); *Conc* . III. 226 (c. 15), 324 (c. 23), 479 (c. 14); IV. 161 (c. 4). Cf. Tours (813), em que a devolução dos "mosteiros de monges" *ad pristinum statum* era uma questão de observância da regra beneditina e, especialmente, de abades interessados em observá-la; MGH *Cap* . II.1, 290 (c. 25).

⁹⁶ (c. 4) «Iam pridem constitutum est, ut de senodochiis, quae iuxta testatoris institutionem consistere nequeunt, quinta saltem pars hospitibus vel pauperibus erogetur. Sed quia hoc quoque a plerisque negligitur, statuimus, ut fidelis et religiosus ex sacerdotibus constituatur, qui ipsam quintam partem recipiat et hospitibus pauperibusque convenienter dispenset; quae autem iuxta testatoris dispositionem permanere possunt, in ipsa dispositione permaneant. (c. 5) 'Ea vero senodochia, quae in remotioribus locis posita sunt - et quia sub testimonio ipsa distributio statuta non peragitur, ab eorum rectoribus negligitur - statuimus, ut episcoporum dispositione fruges vel redditus ipsorum tali loco peragitur frequente, ubi atque pauperum fuerit, ibique religiosi dispensatoris diligentia sub episcopi providentia hospitibus et pauperibus erogentur.' MGH *Conc* . IV. 161

⁹⁷ Em 863 ele tomou as províncias do sul do reino da Província, *Anais de Saint-Bertin* , ed. JL Nelson (Manchester, 1991), 104.

⁹⁸ Um decreto anterior de Pippin (782 × 786) menciona *fratres in senodochia cuiuslibet sint* . Que alguns tinham capelas é sugerido em Olona em 825, por uma referência à consagração ou dedicação da xenodochia, e por Louis II em 845 × 50, 'de ordinatione plebium et xenodochiorum' (MGH *Cap* . I. 192 (c. 3) , 332 (c. 1); II. 79-80). Em seu hospital para convidados de elite, como bispos, condes e abades, Aldric, bispo de Le Mans, dedicou uma igreja (*aeccliesiam ... sollempniter dedicavit*), *Gesta Aldrici* , 148-9.

⁹⁹ MGH *Cap* . II. 94 (c. 5): 'Abades retos devem visitar mosteiros de monges e mulheres e xenodochia. Devem indagar [dos mosteiros], de onde quer que sejam administrados, se realizam seus devidos serviços e vivem juntos em harmonia; quaisquer irregularidades que encontrem, eles devem corrigi-las de acordo com a regra. Mas para a xenodochia eles deveriam proceder assim: onde foram negligenciados, eles devem recuperar seu estado primitivo; e hospitais para os pobres, tanto nas montanhas como onde quer que eles estejam, devem ser totalmente restaurados e com grande cuidado.' ('Directi abbates monasteria monachorum et puellarum ac senodochia circumeant; [monasteria] si, unde administrantur, debita obsequia habeant et concorditer degant, inquirant; quicquid inordinatum reppererint, regulariter corrigant; senodochia autem sic, ubi sunt neglecta ad pristinum; vero pauperum tam in montanis, quam et ubicumque fuisse noscuntur, pleniter et diligenti cura restaurentur.')

¹⁰⁰ Apenas uma breve nota menciona irmãos no hospital, e mesmo então tratava-se da administração das rendas, defendendo seu próprio direito de ser alimentado por eles: (c. 3) 'simul et senodochia, cuiuslibet sint, fratres in omnibus pascantur iuxta illorum possibilitatem.' MGH *Cap* . I. 192; *Leges* IV. 514.

¹⁰¹ Perguntas sobre quem estava falando são tratadas nos capítulos seguintes; esta seção examina o que foi dito. Ele considera que a ação coletiva, ou pelo menos o reconhecimento coletivo, está por trás dessas muitas afirmações sobre a *xenodochia* . Aqui, podemos ver a 'comunidade política' de Timothy Reuter, que 'por se incorporar como uma assembléia ... foi fortalecida e habilitada a praticar política ... Era um público que não ... tinha uma existência permanente: ela surgiu nas assembléias, e dissolvido novamente quando eles terminaram.' [T. Reuter, 'Assembly Politics', em P. Linehan e JL Nelson, eds, *The Medieval World* \(Londres, 2001\), 442](#) .

¹⁰² O debate sobre se os conselhos estavam tratando de problemas do 'mundo real' teve uma resposta positiva. Muitos itens nos capitulares não eram questões esotéricas de direito ou teologia, mas 'remédios [que] estão sendo prescritos para problemas locais e / ou de curto prazo'; Nelson, 'Legislation and Consensus', 205, 210-11, com citação na p. 210; Nelson, 'Law and its Applications', 313-15; Felten, 'Konzilsakten als Quellen', 350-2; McKitterick, ' *missi* de Charlemagne ' , 261; Halfond, *Frankish Church Councils* , 99-130.

¹⁰³ MGH *Cap* . I. 191 (c. 12) e I. 189 (c. 5): 'De eclesiis et monasteria et senodochia que ad mundio palatii pertinet aut pertinere debent: ut unusque iustitiam dominorum nostrorum regum et eorum rectum consentiat.' Sobre os significados de *iustitia* e *reto* , ver [M. Lupoi, *As Origens da Ordem Legal Europeia* , tr. A. Belton \(Cambridge, 2000\), 420-6](#) . A prerrogativa real e a afirmação da justiça real foram um tema consistente sob Pippin, o primeiro governante franco da

Lombardia, por exemplo, MGH *Cap* . I. 198 (c. 1), 201 (c. 6).

¹⁰⁴ Ver n. 100

¹⁰⁵ MGH *Cap* . I. 200, em que o exemplo 1 ([p. 97](#) acima) é seguido por 'Et si hoc facere noluerint, ipsas dimittant; et per tales homines inantea sint gubernatae, qualiter Deo et nobis exinde placeat'.

¹⁰⁶ Explorado em meu [Capítulo 6](#).

¹⁰⁷ A grafia sugere consciência dos componentes do termo (*xeno + dochia*), como sons ao invés de morfemas. Outras fontes podem ser ainda mais rebeldes; a *Chronica patriarcharum Gradensium* (c. 5) refere-se a *sinocagia* (ed. G. Waitz, MGH *SS re. Lang* . (Hanover, 1878), 394). Essa diversidade de grafia obscureceu muitas referências a hospitais.

¹⁰⁸ MGH *Cap* . I. 192 (c. 3), 198 (c. 1), 200 (c. 1). Um testamento 764 de Lucca fez arranjos para alimentar os indigentes 'assim como é observado em outra senodochia' ('sicut et in alia senodochia pauperes ad mensa pascere uidetur'), *CDL* II, doc. 175 (pp. 138-41). Stasolla, 'Proposito', 36, observa a repetição do *pascere* nas cartas.

¹⁰⁹ MGH *Cap* . I. 192 (c. 3), 195 (c. 3), 328 (c. 4).

¹¹⁰ MGH *Cap* . I. 200, 195: (c. 1) 'per tales homines inantea sint gubernatae [gubernandas cum consultii proprii episcopi], qualiter Deo et nobis exinde placeat' (c. 790); (c. 3) 'per contos personas fiant ordinata qui ea iuxta Deum regant' (813). O primeiro foi ligeiramente adaptado em uma cópia posterior, em Munique, BSB Clm 29555/1 fol. 1r (c. 6).

¹¹¹ MGH *Cap* . I. 200 (c. 1), 195 (c. 3).

¹¹² MGH *Cap* . I. 316 (c. 1), 328-9 (cc. 4, 7 / 7a), 331-2 (cc. 1, 3).

¹¹³ Nelson, 'Legislação e Consenso', 205, 221; P. Fouracre, 'Eternal Light and Earthly Needs', em *PPEMA* 55-6; M. Innes, 'Charlemagne's Government', em Story, ed., *Charlemagne* , 86.

¹¹⁴ Para os apelos a tal etnologia da retórica jurídica, ver A. Pottage, 'Law After Anthropology', *Theory, Culture and Society* 31 (2014), com citações das pp. 152, 156, 162; e Humphress, 'Telling Stories about (Roman) Law'.

¹¹⁵ *HDC* 44; Caron, ' *pia fundatio* ', 142. Sobre o desenvolvimento tardio do conceito de *fundatio* em diferentes contextos nacionais, ver R. Feenstra, 'Foundations in Continental Law', em *Itin. Fid.* , Esp. 317-26). O termo alemão 'Stifter' tem um significado mais matizado.

¹¹⁶ De fato, a biografia do Papa Estêvão II (752-77) usou *fundare e facere* : 'Mox vero restauravit et quattuor in hac Romana urbe sita antiquitus xenodochia, quae a diuturnis et longinquis temporibus destituta manebant et inordinata ... Pari modo a novo fundasse dinoscitur et xenodochium em Platana, centum pauperum Christi, dispositum ilic faciens , cotidianum videlicet victum eorum decernens tribui. Nam et foris muros huius civitatis Romane secus basilicam beati Petri apostoli duo fecit xenodochia ... '(*Liber Pont* . I. 440-1). Os itálicos do autor marcam a terminologia familiar das capitulares.

¹¹⁷ Como acima, MGH *Cap* . I. 328 (c. 4); *Conc* . III. 226 (c. 15). Siems, ' *Piae causae* ', 81, notou que '[k] onkret soll das Testament entscheidend sein', embora não tenha desenvolvido esta observação.

¹¹⁸ MGH *Cap* . I. 332 (c. 3); *Conc* . IV. 161 (c. 4). Além disso, MGH *Cap* . I. 369 (c. 6); *Conc* . II.ii, 591 (c. 6). Pavia (850) também usou 'institutos', claramente também significando testadores: 'sed iuxta institutorum decreta per heredes vel relevantes... Quodsi heredes, sive clerici sive seculares, adeo inopportune contra maiorum suorum suorum decreta ire tentaverint, ut testatoris institutioem subprimere vel obscurare nitantur' . MGH *Conc* . III. 226 (c. 15).

¹¹⁹ MS Blankenburg, fols 71r, 71v: 'Deinstitutionale senedochiorum custodienda et de rebus eorum non dividis inter coeredes / De senedochiorum testamentis custodiendis.' A primeira linha da cópia deste manuscrito do *Capitula de rebus ecclesiasticis* de Olona , c. 3 é 'Aquele em xenodochia que foi organizado racionalmente e onde a vontade escrita ainda está totalmente preservada no primeiro testamento do testador' (fol. 115r-v), ver n. 93 a este capítulo. Os títulos destilados podem ser esclarecedores: os alvos de Pavia na magia, por exemplo. são colocados mais diretamente como 'De maleficio feminarum et magica arte earum' (fol. 71r; referindo-se ao MGH *Conc* . I. 229, c. 23).

¹²⁰ J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus* (Leiden, 1976), 341 .

¹²¹ Foi reforçado no século VI, mas mais raramente sob os carolíngios, embora note Aachen (802). CCSL 148, pág. 205 (c. 27); CCSL 148A, pág. 26 (c. 10); MGH *Cap* . I. 111 (c. 17).

¹²² Isso foi reforçado em Orleans (511) e Arles (554) e frequentemente por conselhos carolíngios (CCSL 148A, pp. 10 (c. 19), 171 (c. 3); MGH *Cap* . I. 102 (c. 15) , 111 (c. 17), 183 (c. 11), 400 (c. 31), bem como o *Admonitio generalis*, MGH *Fontes iuris* XVI. 198-9 (c. 31).

¹²³ Meu [Capítulo 3](#) . Para a sugestão de que os primeiros conselhos estavam criando leis para se opor ao direito dos herdeiros no direito romano de herdar todo o seu patrimônio, ver Magnou-Nortier, 'Enemies of the Peace', 61-2. No Oriente, os herdeiros eram obrigados a realizar os desejos dos fundadores monásticos, mesmo às suas próprias custas (R. Morris, 'The Problems of Property', em Noble and Smith, eds, *Early Medieval Christianities* , 340).

¹²⁴ Isso é ver a benfeitoria monástica através dos olhos dos legisladores clericais. Benfeitores e seus herdeiros podem ver o ato de maneira diferente, muitas vezes exercendo reivindicações sobre propriedades que foram dadas, até o ponto de

posseção do mosteiro ou da própria igreja (Wood, *Prop . Ch .* , 42-7, e seu cap. 5- 7). Na prática, um presente não era simplesmente entregue: inaugurava uma série de ações e relações recíprocas, 'unindo' os doadores às comunidades monásticas: BH Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter* (Ithaca, NY, 1989), 4; Innes, *Estado e Sociedade* ; J. Nightingale, *Monasteries and Patrons in the Gorze Reform* (Oxford, 2001), 39-58; SD White, *Custom, Kinship, and Gifts to the Saints* (Chapel Hill, NC, 1988), 130-76; Bijsterveld, 'The Medieval Gift as Agent'.

¹²⁵ (c. 23) 'ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur'; (c. 15) 'secundum dispositionem eorum, qui ea instituerunt, gubernentur.' MGH *Conc .* II.ii, 577; *Conc .* III. 226.

¹²⁶ Watson, 'Origins', 83-7, 94. O material carolíngio dá um novo peso à discussão de Imbert sobre a idade média tardia: *HDC* 102-10.

¹²⁷ Siems, ' *Piae causae* ', 57-83. Concorde com a principal afirmação de Siems de que o patrimônio estava no cerne de um hospital, mas o material carolíngio permite ir além, perceber um modelo jurídico enraizado na vontade perpétua. Embora os ativos fossem importantes, os termos do legado eram fundamentais.

¹²⁸ A frase se refere ao próprio ato (e carta) dos bispos no conselho, mas isso confirmou as diretrizes reais.

¹²⁹ Ganz, 'Ideology of Sharing', considera como as comunidades monásticas reconceitualizaram a propriedade, de acordo com os ideais apostólicos. Blecker examina a influência do direito romano no início da *Regra do Mestre* , especialmente no que se refere à propriedade e uso da propriedade, MP Blecker, 'Roman Law and "Consilium"', *Speculum* 47 (1972). Estou em dívida com Judy Frost pela discussão sobre a questão da dotação.

¹³⁰ '... donatio rerum suarum Deo per monasterium'. *La règle du maître* , ed. A. de Vogüé, 2 vols (Paris, 1964), II. 374; Blecker, 'Roman Law', 10. Na prática, é claro, uma noção humana de riqueza não era tão fácil de abandonar, Lesne, *Prop. Eccl.*, 118-23, 133-7. Sobre a oblação de crianças e o manejo da herança de oblatos, M. de Jong, *Child Oblation* (Leiden, 1996), 28-9, 71-5, 119-21, 217-18.

¹³¹ Ganz, 'Ideology of Sharing', 18-19; M. Wilks, ' *Thesaurus Ecclesiae* ', em B. Sheils e D. Wood, eds, *The Church and Wealth* (1987), 42-3. A distinção é romana, entre o que estava dentro e o que fora da propriedade privada, e pode ser encontrada nos *Institutos* de Gaio do século II ; G. Kantor, 'Property in Land in Roman Provinces', em G. Kantor et al., Eds. *Legalism: Property and Ownership* (Oxford, 2017), 57 .

¹³² Ganz, 'Ideology of Sharing', 21; «res monasterii omnium est et nullius est», *La règle du maître* , I. 362; Blecker, 'Roman Law', 7.

¹³³ No caso da regra de Aachen, a própria regra fornece a *dispositio* , já que seu objetivo era criar uma cobrança comunal (não individual).

5

Direito Romano e Tradição Ocidental

Como vimos, as capitulares lombardas revelam que havia um modelo bem conhecido de 'xenodochia', familiar na prática, mas não na lei escrita, quando as assembléias voltaram sua atenção para essas instalações em c. 780. Munidos agora de uma imagem desse modelo, olhamos para sua história anterior: é hora de nos voltarmos para o direito romano.

A nova questão exige uma nova etapa, em grande escala; pois nos leva das assembléias reunidas da Lombardia carolíngia à extensa geografia do final do Império Romano. Tem como pano de fundo um império romano cristianizado que, tendo transferido sua capital de Roma para Constantinopla / Bizâncio na década de 320, começou aos poucos a se separar em (grego) Oriente e (latino) oeste. Por c. 400, as instalações de bem-estar mais adiantadas tinha chegado em Roma desde o império romano oriental, e ao longo dos próximos quatro séculos *xenodochia* e *ptochia* pontilhada o Ocidente.¹ Estas foram criações orientais e trouxeram com elas seus nomes gregos. Supõe-se, portanto, que a lei de Justiniano seguiu o exemplo, emigrando de Bizâncio para fornecer definição jurídica às instalações do Ocidente, assim como o fizeram as do império oriental. As relações - políticas, religiosas e legais - entre o Oriente e o Ocidente estão no cerne da questão da história inicial do bem-estar cristão.

Para explorar essas relações, não é possível falar simplesmente de 'direito romano'. A evolução da lei do império pode ser mapeada na grade mutável de energia ao longo desses séculos. A lei "romana" se manifestou, portanto, em diferentes formas em todo o Mediterrâneo ao longo do milênio que se seguiu à mudança de Constantino para o leste, para o que se tornaria Bizâncio. Para limitar a confusão, a legislação promulgada sob seu sucessor Justiniano (527-65) será referida aqui como lei 'Bizantina', para distingui-la das tradições nativas ('vulgares' ou 'provinciais') no Ocidente.²

Este capítulo repensa as origens legais dos hospitais e a relação entre o Oriente e o Ocidente. Ele começa interrogando a única evidência de que as leis de Justiniano foram observadas no Ocidente carolíngio: dois capítulos da lei bizantina, copiados por Ansegis, abade de Saint-Wandrille, em sua coleção de capitulares em 826/7. O capítulo então volta às tradições mais antigas, primeiro no direito bizantino e depois no direito provincial romano no Ocidente, onde defende uma separação entre Oriente e Ocidente e uma tradição jurídica distintamente ocidental e profundamente enraizada. Uma seção final, 'Uma nova história', apresenta um novo relato do desenvolvimento das casas de bem-estar e da lei das instituições de caridade no Ocidente.

Abade Ansegis e *Epítome* de Julian (826/7)

Ansegis completou sua *Collectio capitularium* no mês anterior a 28 de janeiro de 827.³ Seria a maior e mais significativa coleção de capitulares reais da era carolíngia, e foi rápida e amplamente divulgada. Mais de sessenta manuscritos sobreviveram, levando seu editor moderno, Gerhard Schmitz, a acreditar que ele encontrou seu caminho em quase todas as principais bibliotecas da França.⁴

Seu compilador havia formado uma longa e distinta carreira no serviço real. Como um jovem monge Ansegis foi apresentado na corte de Carlos Magno na década de 790 por seu abade (e parente), Gervold.⁵ Lá ele encontrou uma rápida promoção como administrador e reformador monástico, *revertendo* a sorte de uma série de abadias e servindo como mestre de obras reais (*exactor operum regalium*) no palácio de Einhard. Como agente de confiança de Carlos Magno e Luís, o Piedoso, Ansegis era frequentemente despachado como legado (sua *senhora*) em Francia, bem como para a Itália e a Espanha. Em 823, Luís fez dele abade de Fontenelle, também conhecido como Saint-Wandrille, uma casa no Sena a oeste de Rouen, onde Ansegis havia se tornado monge. Aqui, Ansegis embarcou em um programa de construção e reforma, restabelecendo o domínio beneditino e aumentando o tamanho da comunidade.⁶ Foi aqui que ele produziu sua *Collectio* .

A carreira do compilador é importante pela luz que lança sobre seu compêndio. Um longo debate sobre se esta era uma obra pessoal ou oficial e, portanto, uma coleção pública ou privada, tendeu a enfatizar suas origens pessoais e monásticas.⁷ Trabalhos recentes rejeitaram esses binários simples. A cultura política carolíngia não fazia distinções tão prontas entre império e mosteiro, como exemplificado pela própria carreira de Ansegis, na qual seus papéis de reformador e agente real estavam indissolivelmente ligados. Para Stuart Airlie, a coleção era um ato pessoal e piedoso e também "parte do abrangente *ministério público*", cujo próprio produto "tornava todo o seu material real".⁸ Ansegis foi a força criativa por trás da coleção, e seus esforços estavam intimamente ligados à corte e aos planos reais. Sua gênese foi marcada pelos grandes atos legislativos de Luís, o Piedoso. O capítulo final da *Admonitio ad omnes ordines* de Louis de 823 x 25 dirigia os arcebispos e seus contos a reunir cópias dos capitulares reais;⁹ este texto abre o livro 2 de Ansegis, assim como o *Admonitio generalis* de Carlos Magno abriu seu livro 1. E a disseminação ampla e repentina de sua coleção foi ligada ao capitulário de Worms de Luís em 829, que citou o texto de Ansegis nove vezes. As cópias do capitular de Worms são tantas vezes ligadas à *Collectio* que foram chamadas de "corpus Worms-Ansegis".¹⁰ Tão central foi seu papel na dispersão da lei real que até recebeu o crédito de transformar a própria prática da lei. Por causa da *Collectio*, prossegue o argumento, o direito real tornou-se presente e acessível de uma maneira totalmente nova, reduzindo a necessidade de *missi* e de novos capitulares após 829, cujo conselho em Paris é agora visto como o clímax de uma fase de intensificação do direito real -fazendo sob o comando de Louis, o Piedoso.¹¹ Ansegis pode ter sido um abade, mas não foi um trabalho monástico. A *Collectio* foi um produto de seu serviço real; sua própria abadia celebrou Ansegis como abade, incluindo seus muitos presentes de livros, mas não fez nenhuma menção à sua *Collectio*.¹² A coleção foi feita por Ansegis, mas decididamente (e imediatamente) da realeza.

A *Collectio* era composta pela legislação real atribuída a Carlos Magno, Luís, o Piedoso, e Lothar. Em seu prefácio, Ansegis afirma que o compôs a partir do afeto por esses imperadores e para preservar suas capitulares, que corriam o risco de se perder ou serem esquecidas, porque estavam 'espalhadas em várias folhinhas de pergaminho' (*in diversis sparsim scripta membranulis*). Os capitulares deviam servir como 'uma lei útil a ser mantida firmemente' (*pro utile firmiter tenenda sunt lege*) para o benefício da igreja e da religião cristã.¹³ A *Collectio* não é uma coleção sistemática, pois não divide o material em assuntos jurídicos, nem seleciona declarações definitivas em lei. No entanto, tem uma estrutura básica. Quatro livros separam os negócios eclesiásticos dos seculares, e as capitulares de Carlos Magno (livros 1, 3) daqueles atribuídos a Luís e Lothar (juntos nos livros 2, 4). Ansegis transferiu material confuso ou duplicado das capitulares de Carlos Magno para os apêndices. Capitulários individuais foram assim 'separados e distribuídos em vários livros e apêndices', de acordo com esta estrutura básica (mas de forma alguma consistente).¹⁴ Schmitz via Ansegis mais como um arquivista do que como um jurista, procurando preservar qualquer capitular que pudesse encontrar, mas sem dar sentido às próprias leis. O resultado é uma coleção que incluía capítulos antiquados, moribundos e contraditórios e fazia uso de apenas vinte e seis dos cem capitulares conhecidos entre 768 e 826.¹⁵ Embora o arranjo geral pareça simples, a coleção incluía textos que não eram estritamente capitulares, nem mesmo reais; esses eram erros inadvertidos, acreditava Schmitz, por trabalhar com pequenas folhas de pergaminho (*membranula*) que não tinham títulos ou datas.¹⁶ No entanto, os textos podem ser vinculados ao tribunal: por exemplo, como respostas a *missi*, ou programas de correção religiosa incentivados pelo palácio.

Curiosamente, esses problemas se concentram no livro 2, o mais bagunçado da coleção. Este livro (*libelo*) teve como objetivo reunir as leis eclesiásticas de Luís, o Piedoso e de Lothar;¹⁷ mas incluía muito que não era eclesiástico ou não de Louis. Na primeira metade, os capítulos seculares do *Admonitio* de Louis foram mantidos, sugerindo uma preferência em manter esse texto inteiro (cc. 1-24); e, para agravar a questão, esse texto foi seguido por uma série de diretrizes sobre onde e como as *missi* deveriam manter suas legações (cc. 25-8). Schmitz caracterizou a segunda metade do livro (cc. 29-46) como particularmente "problemática", visto que muito do material era do reinado de Carlos Magno. Foi um erro

de atribuição, sugeriu ele, que não foi corrigido porque o palácio se preocupava com o conjunto de leis, não com sua autoria.¹⁸ A explicação parece estar em desacordo com uma coleção cujo princípio básico de organização era distinguir os atos de Luís dos de Carlos Magno e os negócios seculares dos eclesiásticos. É estranho, também, pensar que Ansegis, o agente real e reformador, deveria ficar muito confuso com o material eclesiástico da corte a que serviu. Talvez o problema de compreensão não esteja em Ansegis, mas em nós, e somos nós que ainda temos que nos ater ao corpus que constitui o livro 2, aquele que se alia mais imediatamente à própria missão de Ansegis: reunir uma *lex* para a Igreja.¹⁹ Sua seleção pode ser menos aleatória, ou equivocada, do que alguns acreditaram, questão à qual retornaremos.

Por ora, basta notar que, mesmo entre esse material problemático, dois capítulos se destacam. Eles não se encaixam em nenhuma definição da legislação franca e, para Schmitz, deveriam ser 'deletar [d] ... da lista dos capitulares de Luís', pois são dois capítulos (cc. 29-30) da legislação bizantina.²⁰ Esses dois capítulos são importantes aqui, porque são os únicos exemplos da lei bizantina relacionada à xenodochia no Ocidente; eles atraíram considerável interesse entre os historiadores do direito porque se destacam nas capitulares carolíngias como as únicas cópias de *qualquer* lei bizantina a aparecer em toda a extensão desses textos.²¹ Quanto mais perto se olha, mais excepcionais esses capítulos se tornam.

Ansegis incluiu seus trechos em seu segundo livro, copiando-os na íntegra, sem comentários ou credenciamento. Na verdade, não são cópias diretas da legislação, mas resumos do *Epítome* de Julian, um resumo de 124 dos 168 romances de Justiniano.²² Os textos gregos dessas leis, promulgadas entre 535 e 545, não estavam disponíveis no Ocidente, exceto por meio de um auxiliar de ensino de latim criado em 556/7 pelo jurista bizantino, *antecessor* Juliano. Foram os capítulos 32 e 33 de Julian, junto com seus títulos, que Ansegis copiou.²³ Eles abordaram os primeiros dois capítulos do romance 7 de Justiniano, uma nova lei de 535 que estendia uma lei anterior de Leão I (457-74) para proteger propriedades pertencentes a igrejas. O romance 7 expandiu o alcance deste último geograficamente, além de Constantinopla para todo o império, e institucionalmente, para incluir casas de bem-estar com igrejas e mosteiros, traduzindo um local em uma lei geral com termos claramente definidos.²⁴ O romance original era longo, regulando os arrendamentos de longo prazo (§3) e os usos de curto prazo (§4), estabelecendo penalidades para o abuso pelas partes (§§5-8) e autoridades (§§9-10), proteger os locais de mosteiros e igrejas (§11) e proibir a aquisição de propriedades estereis (§12). Todos os doze capítulos foram resumidos por Julian (kp. 32-43), mas Ansegis incorporou apenas os dois primeiros em sua coleção.

O primeiro, 'Que as propriedades pertencentes a um lugar venerável não devem ser alienadas',²⁵ estabelece os termos da proibição. Definia (i) as instituições às quais se aplicava (qualquer igreja estabelecida sob autoridade romana, ou qualquer *xenodochium*, *ptochotrophium*, *nosocomium*, *órfão*, *gerontocomium*, *brephotrophium* ou mosteiro de monges ou freiras com um abade ou abadessa); o que constituía (ii) bens imóveis, como casa, campo, jardim e escravos rurais; e (iii) alienação (uma venda, presente, troca ou arrendamento perpétuo). Em seguida, (iv) dirigia-se a possíveis transgressores e previa penalidades específicas para o estatuto, aos padres e administradores de uma casa, aos seus sucessores e aos funcionários públicos que certificavam uma concessão ilícita, como o notário e o magistrado.²⁶ No final (v) Juliano acrescentou uma seção explicativa, definindo seis termos, cada um como 'um lugar venerável':

Xenodochium, isto é, um lugar venerável onde os peregrinos são recebidos;

Ptochotrophium ... em que homens pobres e doentes são mantidos;

Nosocomium ... em que homens doentes são atendidos;

Orphanotrophium ... em que crianças privadas dos pais são mantidas;

Gerontocomium ... em que se *atendem* os pobres, enfermos somente pela velhice;

Brephotrophium ... em que os bebês são alimentados.²⁷

Quando os historiadores afirmam que os legisladores ocidentais estabeleceram uma tipologia de instituições de caridade na lei, adotada a partir da lei oriental, eles estão se referindo a esta lista, do *Epítome* de Julian.

A lista de Julian não era uma declaração de lei, entretanto. É executado, em ordem, por

meio das instituições listadas no cabeçalho do capítulo. Omite 'igreja' e 'mosteiro', porque Juliano poderia usar termos latinos conhecidos (*ecclesia*, *monasterium*), traduções para o grego *ekklēsia* e *monastērion* . Mas Julian carecia de termos latinos para as seis instituições de bem-estar ou, pelo menos, termos reconhecíveis por seu público latino. Assim, ele manteve o grego no capítulo e anexou uma lista de definições no final, na ordem em que haviam aparecido, transcrevendo os nomes para o grego latinizado: assim, *nosokomeion* é traduzido como ' *nosochomium* ... onde homens doentes são atendidos'. É uma nota final didática para seus alunos, e Ansegis copiou obedientemente cada definição em sua *Collectio* . Manuscritos da *Collectio* reconheceram seu papel como um glossário, separando as palavras com grandes espaços e usando maiúsculas (ou escrita grande), talvez tentando quebrar a palavra em partes:

ecclesiaru [m] immobilesres alienaripossunt. Exe Nodo

chIUM Idestlocusvenerabilis inquoperegrinis

cipiuntur PTocho TRO Phium Idestlocus

venerabilis inquo pauperes & infirmihominespascuntur

NOSO CHOMIUM Idestlocusvenerabilis inquo

aegrotihominescurantur ARPHANO TROPHIUM

Id est locusvenerabilis inquoparentibus orbatipueripascuntur... ²⁸

As definições não foram entendidas como, nem foram confundidas com lei. Eles serviram a um propósito semelhante para os leitores de Ansegis e para os de Julian, uma vez que o conjunto de instituições era tão estranho na Francia do século IX quanto tinha sido para os latinos do século VI. Na verdade, muito mais do capítulo teria sido estranho para os leitores francos, incluindo termos de arrendamento, bem como a igreja e escritórios cívicos. Em contraste, o próximo capítulo (c. 30) foi breve e claro. Aqui, sob o título, 'Sobre este [tópico], como o imperador pode transferir a propriedade de um lugar sagrado', Ansegis copiou o capítulo completo de Juliano (kp. 33), que deu ao príncipe o direito de trocar propriedade com aquele realizada por um lugar sagrado. ²⁹

Hoje, esses capítulos bizantinos são os mais conhecidos na coleção de Ansegis, mas pouca luz foi lançada sobre como eles vieram a estar na coleção, ou como eles se relacionam com seu mundo franco. É seu caráter deslocado que atrai a atenção. A suposição de seu primeiro editor, Alfred Boretius, de que eram capitulares promulgados por Luís, o Piedoso, foi totalmente rejeitada, assim como a visão de Imbert de Ansegis como um magistrado, forjando uma arma imperial contra clérigos que saqueavam propriedades da Igreja. ³⁰ Schmitz encontrou um abade sem interesse no conteúdo das leis que coletou, sugerindo que Ansegis havia copiado por engano o que havia encontrado em uma membrana solta. Ao fazer isso, ele fecha o círculo de explicação: os capítulos do *Epitome* não eram de capitulares, mas Ansegis pensava que eram. Curiosamente, embora o debate tenha se concentrado em como os capítulos foram promulgados como lei, sua condição de lei na França não foi questionada. Sua aparição na coleção de Ansegis foi tomada como evidência de que tal lei não era estrangeira em Francia, mas pareceria aos contemporâneos como um reflexo próximo de assuntos relativos à igreja (isto é, casas de bem-estar). ³¹ Um estudo recente de Stefan Esders e Steffen Patzold vai além, encontrando uma busca ativa para adotar a lei justiniana na corte real e, com ela, seus conceitos de governo imperial, especialmente noções de inalienabilidade (Ansegis 2.29) e soberania imperial (2.30). ³² A ideia de que a corte franca promulgou a lei justiniana, ampla ou seletivamente, se sistematicamente, continua a perdurar, uma abordagem otimista que repousa sobre esses dois capítulos da *Collectio* de Ansegis . Como eles passaram a fazer parte de uma coleção jurídica dos anos 820 é, portanto, central para questões maiores, da cultura da corte e do patrimônio jurídico. A evidência é contextual, mas adequada para oferecer uma série de interpretações ou cenários.

Como vimos, a presença desses capítulos entre o material franco era única. A legislação de Justiniano era amplamente desconhecida no Ocidente. As coleções de leis surgiram em Bizâncio tarde demais para serem compradas na Itália, onde os postos avançados do império oriental estavam na defensiva militar. Nem mesmo seria adotado nas regiões italianas onde o domínio bizantino persistiu por um tempo. ³³ Os manuscritos em coleções ocidentais são poucos e contêm poucas evidências de interesse acadêmico ou

entendimento jurídico; não há glosas, por exemplo, que fazem associações entre ideias ou capítulos.³⁴ Apenas o *Epítome* de Julian era conhecido ou copiado no Ocidente. Um punhado de manuscritos demonstra um interesse renovado, embora leve, centrado em Roma nas décadas por volta de 800, mas mesmo aqui - onde os papas gregos predominaram em meados do século VIII - o grego continuou sendo uma língua estrangeira, associada a Bizâncio e cada vez mais tingida com o sugestão de erro.³⁵ O padrão continuou no século IX, quando vários manuscritos podem ser ligados a centros eclesiásticos francos, e um, Paris BN lat. 4418, para a corte franca; mas este é um pequeno lance dada a vigorosa produção de livros sob os carolíngios e, significativamente, evidencia pouca evidência de leitura ou uso do corpus.³⁶

Na segunda metade do século IX, surgem evidências de contato com o material, e breves citações aparecem em cartas ou tratados eclesiásticos. Há muito tempo eles são vistos como "minados" em busca de munição em argumentos, em vez de extraídos do conhecimento, em uma "Europa carolíngia [que] era amplamente indiferente ao direito romano".³⁷ Esse quadro desolador está agora sendo questionado, pois as evidências do manuscrito sugerem um interesse mais amplo e o uso dos textos jurídicos romanos.³⁸ Várias novas coleções de direito romano foram compiladas no norte da Itália, notavelmente *Lex Romana canonice compta* (não antes de 829 × 837), *Collectio Anselmo dedicata* (882 × 896) e *Excerpta Bobiensia*.³⁹ No entanto, as referências ao direito romano nos códigos jurídicos francos tendiam a ser genéricas ('sicut lex Romana praecipit') ou a citar as primeiras compilações ocidentais do direito romano, como o *Lex Romana Visigothorum*. O ponto de FL Ganshof ainda é que 'nunca se encontra um texto de direito romano inteiro inserido em um capitular'.⁴⁰ E, na década de 820, as novas coleções de leis romanas ainda estavam a uma geração de distância. Os capítulos romanos de Ansegis (2.29-30) permanecem únicos.

Parece improvável que Ansegis tenha extraído os capítulos do *Epítome* ele mesmo. Seu método como compilador argumenta contra isso. Ansegis era um editor extraordinariamente conservador, que não interferia nos textos que copiava e pouco se interessava pelo significado de seu material, característica que se estende aos capítulos do *Epítome*.⁴¹ Com exceção do título do segundo capítulo (2.30), os textos aparecem intocados.⁴² O final do primeiro capítulo anunciava que as exceções são 'expostas nos capítulos seguintes', palavra deixada no plural.⁴³ Ansegis mostra pouco interesse em ideias jurídicas; é improvável que ele tenha lido um texto tão raro como o *Epítome*, e provável que outra pessoa tenha extraído os dois capítulos.

Então, como essas membranas chegaram a Ansegis? Uma opção pode ser por meio de uma biblioteca monástica, talvez da própria Ansegis em Saint-Wandrille, mas isso parece improvável. Os poucos manuscritos *Epítome* dessa data inicial estão ligados a bibliotecas catedrais e papais, e seu uso posterior confirma uma conexão com a argumentação episcopal em vez do estudo religioso. Pode ser por isso que vários manuscritos estão ligados a Lyons, a sé arquiépiscopal de Agobard, e como um deles chegou do norte da Itália na Abadia de Corbie, onde os falsificadores pseudo-isidorianos logo estariam trabalhando.⁴⁴ Um interesse monástico surgiu nas definições dos termos gregos para casas de bem-estar, dadas por Juliano e transmitidas por Ansegis. As definições foram copiadas como curiosidades por lexicógrafos ao lado de outras palavras e letras gregas ou em dicionários grego-latinos.⁴⁵ É improvável que Ansegis tenha chegado a seu texto dessa maneira, entretanto. A data é muito cedo (a moda do grego estava em sua infância em 826)⁴⁶ e a cópia de Ansegis é muito longa, preservando a totalidade dos dois capítulos de Justiniano, não apenas a lista de definições. Visto que a prática de copiar as definições é conhecida pela primeira vez a partir de meados do século IX no mosteiro de St. Gall, parece mais provável que Ansegis tenha sido a fonte dos lexicógrafos, e não o contrário.⁴⁷ O primeiro exemplo de sua cópia lexical pode ser identificado com Grimald, abade de St. Gall (841-72), que parece ter trazido a tradição para St. Gall.⁴⁸ O altamente educado Grimald tornou-se abade durante uma longa carreira como capelão imperial e foi detectado nesta posição já em 824.⁴⁹ Ele vincula a circulação dessas definições tanto ao palácio real, portanto, quanto a St. Gall.

Apesar de sua aparente incoerência, o livro 2 de Ansegis é criado a partir de apenas quatro textos. Ao *Admonitio* de Luís, o Piedoso (cc. 1-24) e diretrizes para *missi* (cc. 25-8) foram

anexados os capítulos do *Epitome* (cc. 29-30) e uma série confusa de decisões sinodais (cc. 31-46). Os últimos foram copiados do *rotulus de Munich*, Munich, BSB MS Clm 29555/2, uma membrana áspera, compilada às pressas com uma série de capítulos de três dos cinco sínodos de reforma de 813.⁵⁰ Eles datam do reinado de Carlos Magno e foram sínodos eclesiásticos, um deles fazendo uma petição ao imperador. Uma desordem conceitual e mesmo repetição de cânones (bem como de assuntos) revela que o *rotulus* não era nem capitular, nem calado de um. Parece ser uma série de notas, recolhidas às pressas por um escriba.⁵¹ O roteiro sugere um escriba da Abadia de Mondsee e uma data próxima a 813, levantando questões sobre como um texto da Baviera pode ser vinculado a Ansegis no norte da França.⁵² Uma solução foi apresentada por Schmitz, na pessoa de Hildebald, arcebispo de Colônia e arqui-capelão do palácio real (787-819), que também foi abade de Mondsee desde 802.⁵³ Era comum que os abades introduzissem monges talentosos no serviço do palácio, como a própria carreira de Ansegis testemunha. O *rotulus* pode, portanto, ter sido compilado por um capelão do palácio para uso do palácio. Podemos perceber sua influência, ou pelo menos ecos de suas preocupações, em legislações posteriores. O empobrecimento dos herdeiros por meio de doações à igreja foi abordado por Luís em 818/9, enquanto um conselho de bispos realizado em 818/9 × 29 tratava da instrução leiga (c. 3), punição de parricídios e homicídios (c. 6), e preocupação das autoridades com os pobres (cc. 7, 8).⁵⁴ O *rotulus* estava em uso ativo - ou pelo menos relevante - durante os primeiros anos do reinado de Luís, quando Ansegis era uma figura importante no palácio. O *rotulus* oferece uma explicação possível para como outro *membranulum*, com seus dois capítulos *Epitome*, foi recolhido pelo abade. É possível que ambos os pergaminhos fossem material de trabalho no palácio, implantado na formulação de uma nova política.

As ligações entre o *rotulus* e o palácio encorajam um retorno ao problema do livro 2 de Ansegis, que desafia os próprios princípios de organização de seu compilador. O livro 2 não inclui o conselho eclesiástico mais importante de Luís, de 818/9, que Ansegis colocou no livro 1, e portanto, teoricamente, sob os atos de Carlos Magno.⁵⁵ O livro 2 é estranho de outras maneiras. Ele abre com o *Admonitio* de Louis de 823 × 25, um capitular que conhecemos quase exclusivamente por causa da coleção de Ansegis; há poucas evidências para indicar uma circulação independente.⁵⁶ Isto também aparece no livro 'eclesiástica' do Ansegis 2, incluindo toda a *Admonitio* materiais secular 's. O livro 2 é muito menor do que os outros, com quarenta e seis capítulos para o livro 1's 162, 3's noventa e 4's setenta e quatro. O Livro 2 também quase não foi notado no conselho de Worms em 829, que de outra forma fez uso imediato da coleção de Ansegis.⁵⁷ Dado que o objetivo declarado de Ansegis para a coleção era reunir leis para conservar a igreja sagrada (*ut ad sanctae ecclesiae statum longevius conservandum temporibus*), o livro 2 é, na melhor das hipóteses, uma peça central rudimentar (e, na pior das hipóteses, uma falha) central para sua coleção. Este grosseiro amálgama de textos no livro 2 faz mais sentido se pensarmos neste livro não como uma compilação acabada, mas como parte de uma missão de reunir leis que ainda não haviam sido concretizadas. Pois o livro 2 parece menos uma coleção de leis do que uma reunião preliminar de textos do palácio com o objetivo de formar uma nova *lex* para a igreja.⁵⁸ O conselho de Paris (829) é amplamente considerado o ponto alto da legislação carolíngia, com sua visão de um *ministério* cristão abraçado pelo imperador, clérigos e nobreza. O caso foi feito para uma longa preparação entre os bispos;⁵⁹ é possível que os textos do livro 2 de Ansegis fossem material que foi acumulado pelo palácio real em preparação para um empreendimento tão abrangente?⁶⁰ Nesse caso, teve pouco impacto sobre o capitular que emergiu da reunião de junho em Paris. Lançada por Jonas, bispo de Orléans e clérigo imperial, esta se baseou em outras tradições para sua composição.⁶¹ Em vez disso, foi a reunião de agosto de um conselho em Worms que fez uso da coleção de Ansegis. Embora Worms não fizesse nenhuma referência aos capítulos do *Epitome*, ele atendia a uma de suas preocupações. As instruções para *missi* (c. 5) mantinham alterações "razoáveis e úteis" (*comutações*) na propriedade da igreja que haviam sido feitas sob Carlos Magno e Luís, permitiam a dissolução de transações "não lucrativas, problemáticas ou irracionais" e exigiam que o imperador fosse notificado quando mortmain estava envolvido.⁶² Ela não usa a linguagem do segundo capítulo do *Epitome* (2.30), mas ambas as

declarações dizem respeito às trocas de propriedade da igreja e à autoridade abrangente do príncipe.

Então, a que propósito serviam os capítulos do *Epítome*? Os legisladores contemporâneos se concentraram no segundo dos dois. Não foi a declaração sobre inalienabilidade (2.29) que foi reunida na lei franca, mas sua isenção (2.30), reservando autoridade ao imperador para permitir a troca de propriedade da igreja. A inalienabilidade estava bem estabelecida na lei da igreja e reiterada pelos concílios francos. Mais recentemente, os sínodos reformadores de Mainz e Arles em 813 proibiram que as posses de igrejas antigas fossem alienadas (*priventur*), um decreto copiado duas vezes por Ansegis (2.34, 45) do *rotulus de Munique*.⁶³ É concebível que o primeiro dos capítulos do *Epítome* oferecesse mais detalhes sobre essa proteção, proibindo venda, doação, troca ou hipoteca. No entanto, nem os termos nem os conceitos neste capítulo deixaram uma marca na lei franca, que continuou a se basear nos precedentes gauleses e merovíngios, abraçando a definição de Julianus Pomerius de propriedade da igreja e uma retórica crescente contra saqueadores, ladrões e assassinos dos pobres.⁶⁴ Se a inalienabilidade da propriedade da igreja e sua proteção contra funcionários eclesiásticos e seculares estava bem estabelecida no Ocidente, foi o segundo capítulo (2.30) que forneceu um novo elemento de exclusão e um privilégio que poderia ser concedido pelo príncipe. Essa era a declaração da lei que importava na época. Essas também foram as declarações extraídas de um colecionador posterior, Regino de Prüm, quando ele copiou esse material para sua coleção (891–913). Regino incluiu todo o segundo capítulo, mas apenas a disposição central do primeiro (a proibição básica de alienação da qual o segundo capítulo fornece uma isenção).⁶⁵ Os poucos ajustes no das Ansegis *Collectio* estavam concentrados no título para este segundo capítulo, e eles trabalharam para estender uma principesca direito de agir em um direito de conceder isenção.⁶⁶

A isenção teve um contexto político imediato. Uma nova forma de privilégio real que licenciou e confirmou a troca de propriedade da igreja surgiu sob o governo de Luís, o Piedoso, que emitiu duas confirmações em 815/6 e outras três entre 823 e 825.⁶⁷ Proteções originalmente prestigiosas, concedidas aos abades e bispos mais poderosos, com o tempo também permitiram que a coroa administrasse benefícios e propriedades. Ao mesmo tempo, havia esforços nas capitulares reais para proteger igrejas e mosteiros, bem como benefícios no fisco real, de trocas prejudiciais, permitindo até que oficiais eclesiásticos anulassem maus negócios feitos por seus predecessores.⁶⁸ As primeiras declarações reais podem ser encontradas em 818, revelando que a diretiva para *missi* (c. 5) em Worms não foi a primeira de seu tipo. Os capítulos do *Epítome* pertencem ao seio dessas iniciativas sobre trocas de propriedade e prerrogativas reais, mas a questão é como. A formulação inicial do privilégio ocorreu na década antes de Ansegis começar sua *Collectio*, em cartas reais e capitulares que tiraram seus termos não do *Epítome*, mas de exemplos das cartas de Carlos Magno.⁶⁹ No entanto, o argumento jurídico subjacente da prerrogativa principesca, que emergiu neste momento, fez uso da isenção do *Epítome*: isto é, o breve segundo capítulo. Portanto, em algum momento da primeira década do governo de Luís, a isenção foi descoberta no *Epítome* e os dois capítulos copiados em um pergaminho para uso pelos clérigos do palácio. O título do segundo capítulo foi suavemente alterado e o longo primeiro capítulo foi mantido porque forneceu o contexto necessário, esclarecendo a inalienabilidade como a questão e estabelecendo a força de sua injunção, e assim, por sua vez, a força da exceção principesca. Uma década depois, Ansegis copiou este pergaminho e o *rotulus* em sua *Collectio*.⁷⁰

Parece ter importado que a isenção refletisse a prática romana, pois era lembrada dessa maneira.⁷¹ Os motivos se perdem, embora uma possibilidade seja oferecida por um capitular, preservado em BnF lat. 4613, uma coleção italiana das leis dos reis lombardos e carolíngios. Inserido abaixo de um capitular para a *missi* de Carlos Magno está um decreto imperial sob o título 'Sobre a propriedade das igrejas'.⁷² Ela permitia que uma doação de bens fosse recuperada usando o depoimento de testemunhas, visto que '[uma doação] não pode ser firmada por meio de um último testamento feito pelos romanos, a menos que seja confirmado por meio de cinco ou sete'.⁷³ O primeiro capítulo do *Epítome* ofereceu um meio de se opor à permanência da posse eclesiástica ao refutar sua base no direito romano; as

palavras de abertura do capítulo chamam a atenção para o rito romano (*Nulla sub romana ditione constituta ecclesia* ...). Se isso estivesse em questão, as qualidades abertamente estranhas do capítulo *Epítome* se tornariam um recurso, uma forma de manter a inviolabilidade da propriedade da igreja no mais romano dos termos.

O recurso aos textos do direito romano é incomum, mas não sem precedentes, pelo menos em meados dos anos 820. Em Lyon, um clérigo erudito, Florus o diácono, extraiu os manuscritos legais romanos de sua biblioteca da catedral para apoiar o tratado polêmico do arcebispo Agobard contra os judeus (823).⁷⁴ Os esforços de Agobard faziam parte de uma disputa mais ampla com o palácio sobre a política imperial, que o levou a produzir outro folheto no ano seguinte, exigindo a devolução das propriedades da igreja em mãos leigas.⁷⁵ O papa Eugênio II (824-7) também fez uso da lei romana uma vez, em uma carta de resposta a Bernardo, bispo de Vienne (um aliado de Agobard), que buscava apoio em seus esforços para restaurar a propriedade da igreja.⁷⁶ Tendo investigado os arquivos papais, afirmou ele, Eugenius citou o *Epítome* (kp. 511) como fundamento para permitir às igrejas um período de tempo mais longo para contestar e assim recuperar propriedade perdida ou perdida.⁷⁷ Como é que alguém veio para olhar no *Epítome* e, em seguida, localizar e copiar os dois capítulos permanece incerto. Mas em meados da década de 820, um debate crescente sobre o uso leigo da propriedade da igreja foi direcionado contra o palácio, que estava cada vez mais contando com abadias e benfeitorias leigas.⁷⁸ Foi comandado de Lyon, onde os estudiosos estavam se voltando para os tesouros da biblioteca da catedral, e especialmente para extratos de manuscritos da lei romana, para forjar argumentos políticos vigorosos.

Em seu livro 2 não digerido, Ansegis capturou um pergaminho que havia sido usado pelo palácio real para sustentar uma nova forma de privilégio real, para reivindicar o direito imperial de aprovar trocas de terras da igreja. O que foi preservado é um resquício do argumento mais amplo por trás desse privilégio, que teria sido perdido se não fosse pela cópia de arquivo de Ansegis. O pergaminho não era, portanto, nem capitular, nem preparação para um capitular, exceto no sentido administrativo mais amplo. Aqui, como em outros lugares, o recurso ao direito romano foi um ato de política e não de investigação legal, centrado no segundo capítulo (não hospitalar).⁷⁹ No entanto, sua chance de sobrevivência na *Collectio* fornece um vislumbre da formulação da lei em dois níveis. Canonicamente, via Ansegis, vemos material sendo reunido para formular o direito da igreja e, talvez, em preparação para uma nova visão conciliar do direito da igreja. Atrás dela, administrativamente no palácio, vemos uma cópia de membrana de duas pequenas seções do direito romano, incorporadas a um dossiê de material relativo à igreja, e utilizadas para informar argumentos a favor dos direitos imperiais. Os próprios direitos, articulados em termos francos, obscurecem qualquer uso subjacente da lei romana. Se não fosse por Ansegis, essa atividade teria sido perdida.

Quando embarquei no estudo dos capítulos do *Epítome*, foi com a expectativa de descobrir uma iniciativa sobre hospitais; contudo, quanto mais eu olhava, mais irrelevantes os hospitais se tornavam para este caso. Eles surgiram não como sujeitos de direito, nem mesmo como categorias de interesse periférico. Eles são meramente referências incidentais em uma seção copiada para sua definição contextual. Portanto, além de Ansegis, onde isso nos deixa?

É claro que a lei bizantina não moldou os hospitais ou a lei hospitalar no Ocidente. A lista de definições do *Epítome*, tão avidamente copiada pelos lexicógrafos gregos, nunca foi um modelo legal ou institucional: sua tipologia de instituições de caridade gregas não refletia as condições "locais" no Ocidente.⁸⁰ Vários podiam ser encontrados entre os séculos V e VIII em Roma, mas nenhuma tipologia de instituições criou raízes.⁸¹ Em vez disso, o termo *xenodochium* (e ocasionalmente *ptochium*) tornou-se um rótulo mais genérico para instituições de caridade. Individualmente, esses estabelecimentos podem aparecer sob uma gama variável de termos (latinos).⁸² fundações ocidentais também apoiavam uma gama ligeiramente diferente de objetos de caridade do que suas contrapartes orientais, com foco em viúvas, órfãos, pobres e peregrinos ou viajantes.⁸³ Destes, as viúvas eram frequentemente separadas: o Abade Adalhard de Corbie (falecido em 827) pagava estípendios individuais para viúvas destituídas, enquanto a regra de Aachen para mulheres

(816) distinguia o *hospital* do lado de fora do portão para indigentes e viajantes do *receptáculo* dentro do recinto para viúvas e meninas pobres.⁸⁴

Em geral, porém, e em contraste com o Oriente, os objetos de caridade não se refletem em categorias de forma institucional. O *xenodochium* de Adalhard abrigava órfãos, os fracos e viajantes; O *xenodochium* do abade Ansbert de Saint-Wandrille do final do século VII albergava doze pobres e idosos; enquanto o *Capitulare Papiense* de Pippin (787) se referia a ' *sinodochia* ', seja para pobres, viúvas ou órfãos'.⁸⁵ O quase contemporâneo Aldric de Ansegis, bispo de Le Mans, fundou duas *hospitalia* : uma à beira do rio para visitantes de elite; a outra perto da igreja e para os necessitados, cegos e coxos.⁸⁶ Independentemente das disposições específicas para uma instalação, os próprios locais eram conhecidos genericamente como *hospitalia* ou *xenodochia* . Isso foi resumido em um manuscrito de St Gall de meados do século IX, onde, acima de uma lista de palavras gregas, as definições de Julian foram copiadas. Ao final delas, o escriba forneceu um rótulo para seus leitores: *vi gen [era] hospitalorum* ('seis tipos de hospitais').⁸⁷ No Ocidente, *hospitalia* ou *xenodochia* tornaram-se os termos de uma instituição de bem-estar, qualquer que fosse sua carga (*institutio* ou *dispositio*).⁸⁸

O capítulo *Epítome* não moldou a lei carolíngia para as casas de bem-estar. Como vimos, em 827 havia uma tradição estabelecida de legislar sobre hospitais sob a corte carolíngia na Itália, que falava em termos muito diferentes, de administração de acordo com o testamento do fundador. A *Collectio* de Ansegis foi amplamente distribuída após o concílio de Worms (829); muitos de seus capítulos foram extraídos e reutilizados ao longo das décadas, mas não o capítulo *Epítome* sobre casas de bem-estar (2.29). Canonistas posteriores usaram sua seção definindo alienação, mas omitiram qualquer menção a casas de bem-estar.⁸⁹ Concílios tardios, ansiosos por salvaguardar a *xenodochia* estendendo a proteção da propriedade da igreja às casas de bem-estar, não fizeram uso de suas declarações vigorosas sobre a inalienabilidade. Em vez disso, sínodos como Meaux-Paris (845/6), Pavia (850) e Quierzy (858) voltaram (na França) aos precedentes merovíngios ou (na Itália) reforçaram as proteções existentes, para devolver as instalações aos seus propósitos originais.⁹⁰ Encontramos um eco apenas uma vez, no concílio de Roma do Papa Leão IV em 853, cujo cânone sobre hospitais anexou as cinco outras palavras gregas a *xenodochia* em seu título.⁹¹ Mas o próprio cânon não fez uso do *Epítome* , ou quaisquer conceitos bizantinos, e apenas reiterou um decreto papal de 826, firmemente na tradição lombarda. Os termos gregos eram fachada: na década de 850, o grego estava firmemente na moda.⁹² O texto *epítome* sobre hospitais era, e permaneceu, estranho no Ocidente, na prática e na lei. Ele encontrou relevância contemporânea apenas para estudantes de línguas, interessados em incorporar suas definições gregas em seus dicionários.

A legislação carolíngia para a *xenodochia* não contemplou nem se baseou na legislação de Justiniano. Então, o que sustentou a tradição ocidental? A resposta nos leva de volta à lei romana, mas uma lei romana anterior que deveria sustentar a tradição nativa.

Leste e Oeste: Caminhos Divergentes

No início do século VI, Oriente e Ocidente haviam se separado, e as reformas bizantinas sob Justiniano não conseguiram penetrar na Europa Ocidental.⁹³ O corpus legislativo de Justiniano não seria reconstituído e totalmente interrogado até o século XII, quando as escolas adotaram o *Corpus iuris civilis* . Seu direito romano se tornou tão importante que foi fácil presumir que sempre serviu às instituições ocidentais.

Como consequência, a história jurídica inicial dos hospitais é contada por meio da lei justiniana. Para os historiadores das instituições pré-modernas, a preocupação é em grande parte que os hospitais tenham recebido forma legal como instituições eclesásticas independentes, permitindo que o Código, o Digesto, os Institutos e os Romances sejam usados como fontes históricas segundo as quais as instituições podem ser descritas ou definidas.⁹⁴ A questão é mais desafiadora para historiadores jurídicos, que se preocupam em como os hospitais foram transformados em pessoas jurídicas. Este é um problema mais técnico de personalidade jurídica, que se baseia em onde (isto é, em que aspecto da instalação) a propriedade, o direito de agir e, portanto, os meios de ação foram investidos.

As respostas são múltiplas, o quadro é confuso, em parte porque os advogados buscaram a origem de um conceito ou dispositivo da lei atual, como um trust ou fundação.⁹⁵ O conselho cauteloso contra esses perigos, alertando que os conceitos jurídicos modernos não foram totalmente formados ou teorizados no século VI;⁹⁶ ainda, conceitos ainda foram explorados e articulados usando termos jurídicos familiares. Isso significa que os kits de ferramentas usados para hipotetizar ideias históricas foram os modernos; também têm sido - como na natureza dos sistemas jurídicos - nacionais.⁹⁷ Assim, a lei alemã pensa mais instintivamente em *Stiftung* - uma fundação definida por seu propósito e baseada no status independente de sua dotação; como os mosteiros, os hospitais foram dotados *pro salute animae*. A lei italiana pensa em termos de *associazione* (uma associação de pessoas) e a lei inglesa de acordos fiduciários (o administrador e os mecanismos de responsabilização).⁹⁸ A questão de um trust legal pode passar por qualquer uma dessas abordagens, mas os blocos de construção nacionais de análise levaram, por sua vez, a diferentes preocupações.⁹⁹ Esses blocos de construção foram adotados porque os conceitos centrais permanecem indefinidos na legislação de Justiniano, até mesmo a questão básica da personalidade. Os historiadores concordam que as instituições de bem-estar social tinham personalidade jurídica, pois existiam na lei e firmavam contratos, mas não onde essa personalidade residia ou mesmo o que era essa personalidade. O desafio agora é identificar o lugar dos hospitais na lei no Ocidente sem recorrer à legislação de Justiniano.

O que se segue é uma análise histórica, não jurídica. O objetivo é ir além de um caso em que os hospitais tinham uma forma legal para oferecer alguns insights sobre a natureza dessa forma. Esta não será uma exploração da personalidade jurídica; não há corpo de lei para tal exame e, mesmo que houvesse, este não é o estudo (e eu não sou a pessoa) para escavar a natureza jurídica do hospital. Em vez disso, o que se segue explora o padrão de leis e ideias jurídicas que sustentam as construções institucionais de bem-estar. É uma análise que olha para a atividade do direito, bem como para as formas mutantes de discussão jurídica. Os estudiosos do direito acharão (com justiça) minha terminologia não técnica e, portanto, não específica em questões modernas fundamentais, como propriedade; mas a intenção aqui é digerir e refletir as ideias do material histórico. O foco, aqui como em outros lugares, está nos conceitos normativos do direito; como sempre, a prática era muito mais turva e turva.

O Ocidente do início da Idade Média não foi uma época de juristas ou estudos jurídicos. Vimos as declarações nas capitulares sobre a xenodochia, que foram breves e práticas. Os conselhos lombardos lutaram para encontrar maneiras de articular o problema na lei, mas concordaram em seus componentes jurídicos básicos: que os ativos devem ser preservados e administrados, de acordo com os termos estabelecidos por um doador / fazedor de testamentos original. Se em uma linguagem muito diferente, esses foram também os princípios que fundamentaram a confirmação em Orléans (549) do xenodochium real em Lyon. Em ambos os contextos, a xenodochia é revelada como familiar na prática. O desafio agora é olhar para esses conselhos, e antes mesmo de Justiniano, para identificar os contornos jurídicos do xenodochium.

A Herança do Oriente (c.475- c.535)

Xenodochia surgiu em meados do século IV, espalhando-se pelo império nas décadas seguintes. Como com outras formas cristãs primitivas, sua criação precedeu qualquer reconhecimento na lei. Desde Constantino (falecido em 337), a legislação imperial começou a abranger formas e prioridades cristãs.¹⁰⁰ Paralelamente, os prelados da igreja começaram a se reunir em concílios ecumênicos, começando com o concílio de Nicéia I (325), para trazer ordem à fé, resolver questões teológicas e definir heresia e ortodoxia. O encontro deles em Calcedônia em 451, como vimos, garantiu mosteiros e igrejas sob o bispo, mas ignorou as casas de bem-estar (*ptochia*). Ele definiria as jurisdições eclesiásticas e, portanto, as responsabilidades dos prelados, tanto para o Oriente grego quanto para o Ocidente latino. Para ambos, seu fracasso em reivindicar a *ptochia* teria consequências definidoras para os hospitais na lei, legando-lhes uma história jurídica extraordinária, tanto em seu sentido vernáculo ('excepcional') quanto eclesiástico ('fora do alcance do bispo').¹⁰¹ No entanto, essa herança compartilhada teria consequências diferentes à medida que o império se dividisse em Oriente e Ocidente. No Oriente, as *ptochias* continuaram a ser

notadas em decretos imperiais e foram incluídas no corpo da lei de Justiniano, que unia a Igreja e a lei secular sob um poderoso imperador cristão.¹⁰² No Ocidente, privado da lei bizantina e da legislação imperial, a previdência teve um destino diferente. É para esses dois mundos muito diferentes que devemos nos voltar para procurar os hospitais ocidentais na lei.

O lugar para começar, talvez contra-intuitivamente, é o corpo de leis de Justiniano. A legislação do Código, Digest, Institutos, assim como os próprios Romances de Justiniano foram lidos pelos historiadores de forma abrangente, como um corpo de lei que definiu hospitais, e desenvolvendo, como um acúmulo de proteções legais que asseguraram essas instituições para o milênio seguinte. A intenção agora é ler a lei ao contrário, pois os juristas de Justiniano não estavam apenas planejando, mas consolidando. O *Corpus iuris civilis* baseou-se em um processo legal mais longo, com suas raízes afundadas em tradições anteriores.¹⁰³ O que se segue oferece uma espécie de arqueologia jurídica para identificar essas raízes e vislumbrar as estruturas jurídicas nas quais os hospitais foram inseridos.

Freqüentemente, foi observado que o *Corpus iuris civilis* estendido às casas filantrópicas (isto é, assistência social) abriga uma série de proteções que já eram desfrutadas pelas igrejas; a questão é como. Essas proteções incluíam a liberdade do pessoal de exação secular (Cod. 1.3.32), direitos legais para reivindicar presentes (Cod. 1.2.15, 17, 19, 22, 23; Cod. 1.3.45, 48) ou administrar propriedade (Nov. 54.2), e proteções de propriedade contra alienação (Cod. 1.2.17; Nov. 7) e administradores abusivos (Cod. 1.3.41; Nov. 131.10). Essa legislação pode parecer fragmentada e inclui atos que datam de meados do século V, mas se concentrou no reinado de Justiniano, quando foram feitos esforços entre 528 e 545 para consolidar as instituições filantrópicas na lei. As reformas de Justiniano os colocaram na categoria de "propriedade divina" (*res divinae*) em vez de "propriedade humana" (*res humanae*) (Cod. 1.2.22), uma questão não de direito privado, mas de "direito divino e público" (*divinum publicumque ius*, Cod. 1.2.23), isto é, de coisas além da propriedade privada.¹⁰⁴ Eles foram inseridos no *Código* sob o livro 1, títulos 2 e 3, títulos que tratavam de propriedades eclesiásticas e pessoas.¹⁰⁵ Para isso, os juristas de Justiniano criaram novas categorias. Onde antes o adjetivo 'venerável' honrava locais e atividades eclesiásticas em geral, de sínodos a igrejas, agora ganhou um uso mais particular. A partir de 530 éditos distinguiu igrejas, como *sacrossantas* (sagradas), de fundações (*domus*), como *venerabiles*;¹⁰⁶ a última categoria incluía mosteiros e eremitérios (Cod. 1.3.46), bem como um crescente sortimento de casas filantrópicas, conhecidas coletivamente como *ptochia* (por exemplo, Cod. 1.3.41.11; Nov. 7.5, 6, epílogo).¹⁰⁷ Esta estrutura de direito 'divino e público' justificou a inclusão de *ptochia* com instalações eclesiásticas sob proteções imperiais essenciais. Mas a estrutura também tinha seus limites.

A lei imperial manteve limites claros entre mosteiros e instituições filantrópicas, não confundindo nem os locais nem seus superintendentes com monges. Muitas leis atuavam apenas sobre os religiosos (monges, virgens sagradas e eremitas).¹⁰⁸ Em contraste, os superintendentes (*administratores*) de instituições filantrópicas eram considerados gerentes, um tipo particular de administrador (*oekonomi*).¹⁰⁹ As leis de Justiniano sustentavam os principais concílios da igreja, incluindo Calcedônia (Cód. 1.3.23), que garantiam o status especial de oratórios e mosteiros, que só podiam ser construídos em um local consagrado pelo bispo (131,7 de novembro; 5 de novembro). Nenhuma consagração (e nenhum bispo) foi necessária para construir *ptochia*.¹¹⁰ Justinian também reconheceu os diferentes desafios que os fundadores enfrentam. Uma lei de 530 previa três anos para herdeiros e testamentários para estabelecer uma capela (isso foi estendido para cinco anos em 545), mas apenas um ano para estabelecer um *ptochium*. O cronograma reconhecia a complexidade do primeiro processo, que exigia bispo e magistrado civil, e destacava a simplicidade do último, nas mãos de herdeiros ou executores apenas. Um hospital poderia facilmente ser feito em um ano, explicou, pois 'o tempo é suficiente para cumprir a vontade do falecido, porque eles podem até alugar uma casa e colocar os enfermos enquanto a construção do hospital é concluída'.¹¹¹

Um *ptochium* exigia simplesmente um local onde sua caridade pudesse ser administrada, e isso poderia ser facilmente movido, em contraste com um mosteiro. O romance que proibia a alienação de propriedade hospitalar (7 de novembro) incluía um capítulo (11) específico

para mosteiros (*venerabilia monasteria*), que então definiu como locais 'nos quais um altar foi estabelecido e os serviços sagrados são realizados (*sacro expositio ministerium*), do tipo habitualmente celebrado nas igrejas mais sagradas, com as sagradas escrituras lidas e o santo e inefável sacramento administrado, e as moradas dos monges ali feitas.¹¹² Em consonância com Calcedônia, é 'totalmente proibido' que estes sejam convertidos de um estado santo, agradável a Deus, para usos privados, tornando os ofensores responsáveis perante a igreja diocesana. O mosteiro era *venerável*, mas suas atividades eram *sagradas*. O mesmo romance guardava o que havia sido dado a uma casa filantrópica, mas não o local em si, que poderia ser alterado. Um privilégio de 529 havia distinguido duas categorias de lugares que garantiam proteção por motivos de piedade: uma eclesiástica, a segunda "outras casas que foram delegadas a consórcios piedosos".¹¹³ As reformas de Justiniano trabalharam para estender o abraço imperial para além do estritamente eclesiástico (*sacrosancta*), envolvendo a *ptochia* como um tipo de instituição cristã que não era *sagrada*, mas digna de proteção na propriedade, administração, impostos e ações judiciais. Os fundamentos sobre os quais essa inclusão se baseia são reveladores. A nova categoria foi estabelecida em um decreto inicial de Justiniano, em 528 (Cód. 1.3.41). Tratava da nomeação de bispos (§§1-2), protegia a propriedade da igreja contra os interesses privados do bispo (§§3-10) e proibia a simonia (§§ 19-23). Aqui (§§11-18) os legisladores também consideraram necessário estabelecer regulamentos relativos àqueles que se comprometeram ou irão cuidar de veneráveis *xenonas*, *nosocomia*, *ptoch* [*otrophia*], *orfanotrofia* e *brefotrofia*, um grupo apresentado como exemplos de *ptochia*.¹¹⁴ Seus superintendentes podem reter e legar propriedade privada, definida como o que eles possuíam antes da nomeação ou recebidos posteriormente da família (§11). Todas as outras propriedades pertenciam à casa venerável (§12), incluindo presentes para o superintendente (§13), que não devem ser usados em seu benefício (§14), mas gastos com os pobres (§15). Qualquer excedente deve ser investido (§16), a propriedade aumentada (§17) e a conta integral prestada ao seu sucessor ao sair (§18). Assim, os regulamentos estabelecem os deveres do superintendente quanto à receita e despesas. Sua responsabilidade, porém, era para um contrato maior. O edito baseava-se em uma obrigação cristã mais geral de salvaguardar os dons dos fiéis, que dão "por causa da esperança que colocam em Deus e de que podem proteger suas almas", a fim de que tais dons "possam ser gastos com mendigos e pobres e outros usos piedosos".¹¹⁵ Sua fé nessa ordem divina, que possibilitou a salvação e cumpriu os atos do bem cristão, deve ser mantida.

Assim como era *absurdo* que os bispos traíssem sua confiança em relação às santas igrejas (§3), o mesmo *acontecia* com os superintendentes da *ptochia*. Mas a confiança deles era distinta:

(§13) Pois é manifesto que quem lega ou doa algo a um estabelecimento para estranhos, para os enfermos, para os pobres ou para os órfãos, quer o faça por escrito ou não, dá para que seja obedientemente (*torta*) gasta pelo [superintendente] como quem tem muitas oportunidades de gentileza (*pietas*) por conta daqueles que estão sob seus cuidados.¹¹⁶

Em questão não estava o ato de dar, mas a fé que os doadores tinham no significado desse ato, uma fé demonstrada pelo próprio fato de terem doado para tal facilidade. A ressonância de *pietas* (piedade, dever, bondade, devoção) se perde na tradução, mas os links são importantes. *Pietas* aqui está cheio de emoção, vontade e conexão humana. *Pietas* induziu o dom e manifestou a caridade; também dirigiu o superintendente, que realizou a gentileza em nome do doador. Ele amarrou todos os três (a despesa, seu bem e o agente) juntos em uma ação, realizada em serviço aos desejos do doador e imbuída de sua intenção *pia*. Esta obrigação foi reforçada aos superintendentes, que foram exortados como curadores a aumentar 'o que foi designado para usos piedosos' para que 'qualquer pessoa que queira fazer algo para a salvação de sua alma dê mais prontamente, confiante de que o que é dado irá ser devidamente (*torta*) administrado'.¹¹⁷ A fé que levou um doador a dar deve ser mantida. As instituições de caridade não eram meramente veículos de redistribuição, elas eram depositárias da piedade que deu origem aos presentes. Essa fé era a própria base da economia redentora em uma sociedade cristã.¹¹⁸ Portanto, não eram os lugares que eram piedosos, mas os motivos que motivavam (e, portanto, impregnavam) as dádivas dos doadores. As *pietas* realizadas na *ptochia* eram dos doadores, encarnadas pelo

superintendente.¹¹⁹ O presente era material, mas importava porque estava imbuído da bondade cristã, devoção e conexão do doador com a pessoa necessitada; era o veículo e também a manifestação da fé e da *caritas* na ordem social e salvífica cristã.

O motivo dos doadores foi a base para a ação imperial. As primeiras leis de Justiniano atuavam para proteger os dons dos fiéis porque eram motivados pela devoção, prestados na convicção de recompensa celestial e destinados a propósitos cristãos. Encontramos suas origens jurídicas muito antes, na decisão de Zeno de 474 × 491 (Cod. 1.2.15). Isso definia o princípio da promessa piedosa (*pia promissa*), em que uma doação para construir uma capela era aperfeiçoada em lei, não por meio da transferência material dessa doação (ou seja, a entrega da riqueza), mas pela própria promessa. A partir desse momento, "tanto o doador como seus herdeiros *cumpriram* essa promessa piedosa" (*ut et ipse et heredes eius teneantur pie promissis*). Isso teve quatro consequências, estabelecidas na lei de Zenão. A primeira era a aplicação: bispos e administradores da grande igreja tinham o poder de entrar com uma ação no tribunal para fazer cumprir o que havia sido prometido piamente (*quae pie pollicita sunt*) (§2). A segunda era a rendição: pela promessa, o presente não pertencia mais ao doador; os herdeiros e até o próprio doador eram agora servos dessa promessa. A terceira era a obrigação: o presente era comprometido com o objeto (por exemplo, a capela), existisse ou não esse objeto. E quando ele existia, após o recebimento do presente, o destinatário permanecia um servo dessa promessa, pois 'a propriedade deve ser administrada de acordo com o desejo dos doadores e seguindo suas estipulações, a fim de cumprir o que foi trazido à existência por a 'promessa piedosa' dos doadores.¹²⁰ Uma promessa piedosa não transferia propriedade de uma parte para outra; em vez disso, vinculou a propriedade a essa promessa. Finalmente, como a lei reconheceu (§1), isso teve implicações imediatas para as casas filantrópicas 'que alguém prometeu que construiria de presente', e assim a lei deveria ser aplicada 'à *xenodochia*, que também são chamadas de *nosocomia* e *ptochia*'.¹²¹ Foi a primeira lei a nomear instituições de caridade como lugares.¹²²

Foi através da noção de 'promessa piedosa' que as caridades se manifestaram na lei e também, em sua criação, no momento em que foram garantidas na lei bizantina. Embora o artifício da promessa piedosa garantisse doações para igrejas e mosteiros, o serviço monástico em si não era definido pela promessa de um doador, como a definição de mosteiros acima deixou claro (novembro 7.11). *Ptochia*, por outro lado, eram agentes dos dons piedosos de seus doadores, seus superintendentes considerados para cumprir as intenções piedosas dos doadores. Foi a "promessa piedosa" de Zenão que subscreveu essa obrigação e, além disso, garantiu a instituição da lei, como um presente concedido a uma promessa piedosa. Com a promessa de construir um *ptochium* "como um presente", a instituição de caridade poderia ser mantida contra doadores, herdeiros e outros malfetores em potencial. Nem a casa nem as pessoas - superintendente, equipe ou beneficiários de caridade - estavam no cerne da lei de *ptochia*, mas o presente. A questão na lei não era quem era o dono da propriedade, mas o direito do presente de existir e de preservar dentro dele a promessa do doador. Em seguida, obrigou outros a apoiar isso.

O motivo piedoso foi a inovação legal, mas não o constituinte subjacente da lei da caridade. Antes que houvesse o direito de fixar o presente por lei, havia um mecanismo para fazer esse presente. A legislação se preocupava pouco com as atividades de um doador vivo, que poderia garantir a realização de sua doação.¹²³ Em vez disso, estava preocupado com a doação na ausência do doador (Cód. 1.3.41) ou do conhecimento de sua vontade (Cód. 1.2.15). A maior parte da legislação preocupava-se com os legados testamentários, e foi aqui que os primeiros mecanismos legais foram desenvolvidos. O mais antigo, em 455, garantiu que '[o] que for deixado aos pobres em um testamento ou em um codicilo [em um testamento] não perderá o efeito *se for deixado a pessoas incertas*, mas permanecerá totalmente válido e duradouro'.¹²⁴ Treze anos depois, Leão garantiu a herança de um piedoso testador (*dispositio pii testatoris*) para o resgate dos cativos, outra obra de misericórdia cristã (Cód. 1.3.28). Em ambas, a questão não era a transferência de ativos, mas a manutenção de uma resolução após a morte do resolvidor. O edito de Leo exigia que herdeiros, beneficiários e testamentários defendessem essa resolução. Estabelecia a prestação de contas do fundo ao agente nomeado do testador, se houvesse, ou, se não, ao

bispo (§1), a quem era dado um ano para declarar seus arranjos (§2). Esclareceu a autoridade episcopal em relação aos testadores estrangeiros (§3) ou residentes rurais (§4) e exortou os informantes a denunciarem a má-fé ao governador provincial ou ao bispo. Os dois editais foram considerados os primeiros passos para permitir que beneficiários de caridade herdem e mantenham propriedades, o ponto central nas discussões sobre personalidade jurídica.¹²⁵ O ponto aqui é diferente: a lei testamentária era o barro sendo moldado em ambos; no primeiro, para validar (isto é, dar forma legal a) um testamento como uma resolução em andamento; no segundo, estabelecer mecanismos para fazer cumprir essa resolução. Os legados de fazedores de vontade cristãos foram as sementes das quais a 'piedosa promessa' cresceu.

Os direitos dos testadores sustentam a própria lei de caridade de Justiniano e o papel central que ela atribui ao bispo. A legislação que estabelece as obrigações dos administradores (Cod. 1.3.48), direitos de recuperar legados (Cod. 1.2.23), fazer contratos (Nov. 120.6.1), ou legar a destinatários incertos (Cod. 1.3.48) — Todos atuam para proteger os fazedores de vontade. Os editais principais de 545 (novembro 131) e seu protótipo de 530 (Cód. 1.3.45), que tratam do estabelecimento, dotação, gestão e supervisão de *ptochia*, anunciam em suas linhas iniciais que tratam de testamentos e atos dos moribundos. Este último distingue a lei para igrejas, capelas e mosteiros, de um lado, dos presentes piedosos para *ptochia*, do outro.¹²⁶ Eles estabelecem os termos para a construção, o primeiro grupo exigindo o bispo, se o fundador está vivo (novembro 131.7) ou morto (novembro 131.10). Para este último, *ptochia*, a lei dizia respeito apenas aos herdeiros ou executores, os quais são os únicos responsáveis pelo cumprimento do legado do testador. Só se falham em sua tarefa é que cedem essa responsabilidade e perdem o direito de "excluir a maioria dos bispos religiosos dessa administração" (Cód. 1.3.45.1). O direito de um bispo em um *ptochium* repousava sobre o dever de garantir que as diretivas de um testador fossem cumpridas: contra herdeiros ou testamenteiros que deixassem de agir (§§1, 4); supervisionar os superintendentes (§2); e para manter as provisões em curso, como anuidades (§§9–13), mesmo aquelas que surgem após a morte do herdeiro (§8). Com base na lei testamentária, esses arranjos foram entrelaçados com disposições para o resgate de cativos, ou seja, como um fundo confiado para uso caritativo. Em ambos os casos, o bispo foi encarregado de intervir se os herdeiros falhassem:

Porque queremos que os santos bispos assegurem que tudo prossiga de acordo com a vontade do falecido em todas essas vontades piedosas, mesmo que testadores ou doadores tenham proibido especialmente que [bispos] tenham qualquer parte nessas coisas.¹²⁷

(Novembro 131.11.2)

A questão é a aplicação, e não a jurisdição. Em caso de falha do bispo, caberia ao metropolitano da província ou a qualquer cidadão (*civis*) que desejasse processar, "pois, uma vez que a questão da piedade pertence a todos, o desejo de que seja realizado deve pertencer a todos".¹²⁸ Se os herdeiros não responderem à reprimenda do bispo, o governador provincial deve puni-los. O bispo foi o primeiro e natural agente a policiar o interesse público em cumprir promessas piedosas. Dessa carga surgiu uma responsabilidade mais ampla de que os bispos deveriam nomear e supervisionar os superintendentes dos hospitais.¹²⁹ Na prática, em 544, os bispos bizantinos tinham uma reivindicação jurisdicional sobre a administração de hospitais; na lei, sua reivindicação decorria de um dever público de garantir que a promessa piedosa de um testador não fosse abandonada ou subvertida.

Na lei bizantina, os *ptochia* eram instituições testamentárias, desenvolvidas por meio da legislação testamentária. Editos imperiais desenvolveram uma série de mecanismos legais que dariam estrutura - forma legal - às disposições dos testadores. A mais significativa foi a 'promessa piedosa', que anexava um legado à própria promessa, atribuindo um propósito ao legado e exigindo que herdeiros, executores e superintendentes (até mesmo os próprios doadores) cumprissem essa promessa e, eventualmente, governadores, cidadãos e, sobretudo, bispos para atuar como guardiães dessa intenção. Fora do alcance dos conselhos da igreja e estabelecidos sem a licença de um bispo, os *ptochia* não eram fundações eclesiásticas sob a lei da igreja, e não *sacrosancta*, mas no Oriente a lei imperial estendeu a mão para envolvê-los em sua custódia protetora. Os juristas os reivindicaram como

instituições cristãs com base no motivo cristão do doador, que motivou o presente e deu-lhe um significado redentor e social. Foi a serviço desse motivo que juristas sob o governo de Justiniano agiram, colocando *ptochia* ao lado dos mosteiros como 'lugares veneráveis', sob o direito divino e público.

Promessa piedosa e motivo piedoso ofereceram uma nova infraestrutura legal, construída na lei imperial bizantina; mas era um edifício que se apoiava em um alicerce mais antigo (formador de testamento). Ao fazer isso, as reformas de Justiniano reforçaram 150 anos de prática testamentária. Essa prática tinha e continuaria a trazer a *ptochia* à existência no Oriente, ainda que agora com sistemas públicos de responsabilização. Era um padrão de prática estabelecido também no Ocidente, mas que se desenvolveria sem Justiniano e em seus próprios termos.

Lei Romana no Ocidente (c .400- c .800)

As reformas de Justiniano não penetraram no Ocidente, mas o direito romano anterior estava bem estabelecido sob o império, na Itália, na Gália e na Espanha. O precursor do programa mais abrangente de Justiniano, o Código Teodósico, penetrou no Ocidente. Compreendendo dezesseis livros, este Código também havia sido compilado em Constantinopla por uma comissão imperial, encarregada por Teodósio II em 429 de criar uma coleção definitiva de leis a partir dos editos dos imperadores cristãos (e assim durante os cem anos desde Constantino). O Código Teodósio foi promulgado no Oriente em fevereiro de 438, e no Ocidente pelo Senado Romano em dezembro daquele ano.¹³⁰ Ela encontrou pronta recepção no Ocidente, onde, um século antes de Justiniano, a Itália ainda era parte integrante, embora cada vez mais sitiada, de um império que se estendia pelo Mediterrâneo. Continuou a ser a base da lei para aqueles que se identificaram como romanos no Ocidente, e seu décimo sexto livro, sobre assuntos relativos à Igreja, serviu como 'Carta Magna eclesiástica'.¹³¹ Quando os ocidentais falavam da "lei romana" no início da Idade Média, eles se referiam ao Código Teodósio ou a sua ramificação, o *Lex Romana Visigothorum* (ou *Breviário de Alarico*), uma compilação promulgada em 506 pelo rei visigodo Alarico, para seus súditos romanos.¹³² Sua lei era a do primeiro século da Roma cristã.

O Código Teodósico não fez menção a casas de bem-estar, motivos piedosos ou promessas piedosas (ele antecedeu o desenvolvimento da "promessa piedosa" de Zenão em cinquenta anos); entretanto, como grande parte da lei romana, dava grande atenção à herança e ao direito de fazer testamentos.¹³³ Portanto, captura uma história anterior do testamento cristão. Desde as primeiras leis da Roma cristã, a capacidade de fazer um último testamento era um direito básico dos cidadãos, e sua defesa era uma prioridade do governo. Em 321, Constantino decretou que:

Toda pessoa terá a liberdade de deixar, por ocasião de sua morte, qualquer propriedade que desejar ao santíssimo e venerável conselho da [Igreja] Católica. As decisões *oficiais* (*iudicia*) não serão invalidadas. Não há nada que seja mais devido aos homens do que a expressão da sua última vontade (*supremae voluntatis*), depois da qual já não podem querer nada, ser livre e que o poder de escolha (que não volta) seja desimpedido. (C.Th. 16.2.4)¹³⁴

Como esta lei prevê, a capacidade de fazer um testamento foi rapidamente associada à fé. Em 381, o direito de fazer testamento foi revogado para aqueles de religião suspeita ou herética. Os maniqueus eram 'privados [d] de todo direito de fazer testamento e viver sob a lei romana', embora o direito de qualquer filho imaculado de herdar fosse defendido; os direitos dos eunomianos, uma seita ariana extremada, também foram revogados, e novamente garantidos e revogados, nos trinta anos seguintes.¹³⁵

O entrelaçamento do cristianismo e do testamento é melhor revelado no título 'Sobre os apóstatas'. Isso começa com uma lei direta de 381 que:

Aqueles que deixaram a cristinidade para se tornarem pagãos serão privados do poder e do direito de fazer testamentos e o testamento de cada pessoa falecida, se essa pessoa se tornar um, será rescindido como anulado em seu próprio fundamento (*submota conditione*). (C.Th. 16.7.1)¹³⁶

Todas as sete leis neste título estão centradas na formação de testamentos. A propriedade dos apóstatas poderia passar ao longo da linha de sucessão familiar para pais, irmãos, filhos, netos (C.Th. 16.7.6), mas os apóstatas foram negados o direito de exercer sua própria

vontade e, assim, fazer suas próprias escolhas. 'Cegos de mente' (*mente caecati* , C.Th. 16.7.5) não podiam legar seus bens a outros (literalmente, 'forasteiros', *ut testandi in alienos* , C.Th. 16.7.6). À medida que o quarto século deu lugar ao quinto, havia um sentimento crescente de que uma vontade, e a mente por trás dela, não era justa ou injusta, mas uma mente / vontade cristã ou uma mente / vontade que havia sido enganada.¹³⁷ A lei imperial atuou para fortalecer os desejos cristãos e dissolver o que estava degenerado. Não foi a herança justa ou degenerada, mas a fé e, portanto, a vontade do testador.

O oposto também era verdadeiro: a validade de um testamento pode ser demonstrada pelas decisões cristãs de um testador. Um romance de Marciano (N.Marc. 5; Cod. 1.2.13), um imperador do império oriental (450–57), derrubou uma lei anterior que proibia viúvas e diaconisas de fazer legados a clérigos em seu último testamento. Em questão estava o testamento de uma certa Hipácia, que incluía o sacerdote Anatólio como herdeiro. Sua disposição foi mantida com base no fato de que o resto de seu testamento foi "tão justa e prudentemente" arranjado "que o testador [não] negligenciou nenhuma pessoa que merecesse bem dela", notadamente "conferindo [ing] muitas propriedades às igrejas sacrossantas, muito sobre os pobres, muito sobre os monges, por causa de sua reverência pela religião, e muito pela redenção dos cativos, visto que ela estava profundamente comovida por sua miserável sorte".¹³⁸ A retidão dos desejos de Hipácia provou que seu testamento era digno e, portanto, deve ser defendido em todas as suas partes. O caso exigia uma mudança na lei para que mulheres de várias propriedades veneráveis deixassem legados para igrejas, santuários de mártires, clérigos, monges ou os pobres, e que 'tal testamento permanecerá ratificado e válido em todos os aspectos', seja qual for a forma de presente (N.Marc. 5.2).¹³⁹ O romance foi promulgado no Ocidente e chegou ao *Breviário de Alarico*. A sugestão aqui não é que os juristas ocidentais construíram uma lei para a xenodochia a partir desses restos jurídicos - não há nenhuma lei explícita para a xenodochia (até mesmo o *Breviário* é omissivo sobre o assunto) - mas sim, que existia um contexto jurídico no qual a xenodochia poderia se encaixar. Os direitos dos cidadãos cristãos de fazerem um testamento e a executoriedade pública desse testamento, apoiados na retidão cristã do testador, ofereceram um solo fértil para a prática de fazer instalações de bem-estar. Oferece uma pré-história para o quadro vislumbrado na Lombardia antes da chegada dos carolíngios.¹⁴⁰

Dada a ausência de legislação sobre xenodochia no Código de Teodósio e no *Breviário de Alarico*, não é de surpreender que outros códigos de leis ocidentais tenham silenciado amplamente sobre o assunto. Isso torna sua aparição casual, nas dos reis lombardos Liutprand (712-44) e Aistulf (749-56), ainda mais notável. A xenodochia ocorre pela primeira vez no final de um edital datável de 720/1 sobre a idade legal (*de aetate*), que reconhecia 19 anos como a maioridade para um homem lombardo e restringia as atividades de um herdeiro menor. Isso terminava com uma exceção: um herdeiro menor de idade pode tomar providências em seu leito de morte, atribuindo "sua própria propriedade, conforme desejar, a lugares sagrados por motivos piedosos ou a um xenodochium, e o que ele tiver resolvido para sua alma deve durar sem mudanças".¹⁴¹ A primeira aparição, em um código de lei ocidental, é, portanto, no contexto de legados testamentários feitos *in extremis* e *pro anima*. Aqui, também, eles são colocados ao lado de lugares sagrados, mas distintos deles; o uso do singular 'para um *xenodochium*' talvez *indique* um ato mais específico, como a criação de uma instalação. As aparições subsequentes seguem um padrão semelhante: uma cláusula de c.726 excluída de *LAURIGILD* (e, portanto, mantida como válida) qualquer coisa dada 'para a própria alma [de um doador] a uma igreja, ou aos lugares dos santos, ou a um xenodochium'; uma lei de 753 proibia os herdeiros de contestar qualquer acordo feito com bispos, abades, custódios de igrejas ou chefes de xenodochia, se os herdeiros tivessem dado consentimento na presença de testemunhas apropriadas; e outra (753/4) protegia de dupla tributação quaisquer mosteiros, basílicas e xenodochia conhecidos como estando sob proteção real (*que in defensione sacri palatii esse noscuntur*).¹⁴² Por mais incidentais que sejam, esses éditos iniciais criam um contexto para nossas assembleias carolíngias, cujos primeiros avisos também diziam respeito à xenodochia sob controle real e cuja preocupação mais ampla era defender os arranjos dos fazedores de vontade. Sugere que os decretos capitulares surgiram de uma tradição mais longa e lombarda de legislar para a

xenodochia. Essas discussões iniciais foram limitadas, mas sustentaram os atos cristãos dos doadores, concentraram-se em fazer testamentos e trabalharam para fortalecer os desejos dos testadores post-mortem.

Embora o assunto tenha surgido na lei lombarda, ele não codificou o costume lombardo. Para entender suas raízes, devemos olhar para o império tardio e para as relações pós-imperiais entre governantes e populações locais. Antigas formas de administração, manutenção de registros e leis foram adaptadas às demandas provinciais, estabelecendo formas de trabalho que perseveraram durante as rupturas do final do século V, fornecendo a estrutura da vida local e do governo "bárbaro".¹⁴³ Nesse período, eram os povos (não os reinos) que tinham sua própria *lex*, para que as populações nativas pudessem seguir o direito romano, o que significava, em essência, preservar os hábitos romanos de direito. No terreno, as formas romanas de trabalhar resistiram. Cada vez mais locais, adaptados às estruturas sociais em mudança, absorvidos e codificados sob reis germânicos, esses hábitos baseavam-se nas práticas do império tardio e nos princípios do direito romano antigo tardio, especialmente o Código Teodósico.¹⁴⁴ Essa continuidade tenaz é conhecida como direito romano "vulgar", embora o termo "provincial" se ajuste melhor às suas formas regionais e costumeiras.¹⁴⁵

As evidências de sua resistência no antigo mundo romano são dispersas, mas convincentes. Foi mais desenvolvido em Ravenna, uma fortaleza bizantina no século VIII. Aqui, as práticas jurídicas e administrativas romanas continuaram, na produção de documentos, seu registro em um arquivo central e, nas *tabeliones*, profissionais jurídicos formados que mantiveram as tradições jurídicas romanas até o século XI.¹⁴⁶ Aqui, os documentos escritos estavam no centro dessa tradição e de uma cultura jurídica que "privilegiava a escrita como forma de prova".¹⁴⁷ Em outros lugares, há evidências de continuidades administrativas. No século VII, as formas romanas de documentos, sistemas de autenticação e publicação e práticas associadas ao registro em *gesta municipalia* (arquivos municipais) podem ser identificados na Itália, Espanha e na Gália Merovíngia.¹⁴⁸ No mínimo, essas práticas foram reforçadas no Código Visigótico do século VII, que se preocupava com o uso, a autoridade e a prova de documentos. Aqui, a validade dos atos jurídicos dependia de sistemas de redação, divulgação, preservação e comprovação de documentos.¹⁴⁹ Os tipos de documentos eram transmitidos por meio de formulários, coleções cujos modelos podem ser reproduzidos por escribas.¹⁵⁰ No vale do Reno, formulários e escribas treinados ('os guardiões da tradição jurídica') garantiram a continuidade da prática e, a partir do século VII, informaram um renascimento da cultura jurídica onde a ação lícita era pública e visível, utilizando documentos escritos, inspirados por Formas romanas.¹⁵¹ Essas tradições eram mais fortes no norte da Itália.¹⁵² Aqui, os invasores lombardos abraçaram os ideais jurídicos romanos mais rapidamente do que o catolicismo. A mais antiga coleção escrita das leis lombardas, o Édito de Rothari de 643 - "uma tentativa de inserir os lombardos na ainda viva cultura jurídica da Itália pós-romana"¹⁵³ - pouco tinha a dizer sobre a prática cristã. As doações para a igreja só aparecem em 714 sob Liutprand, quando a influência romana também se intensificou.¹⁵⁴ Os éditos de Liutprand tratavam de assuntos romanos e lombardos, já que o último adotava práticas locais, incluindo a elaboração de testamentos cristãos. Sob os carolíngios, a legislação franca assumiria um novo tom.¹⁵⁵ Mas a lei provincial romana era uma lei de convenção, não decretos e juristas, e era sustentada por práticas muito arraigadas de redação, uso, preservação e autenticação de documentos.¹⁵⁶

No centro dessa cultura documental estavam os arranjos testamentários. Os testamentos permaneceram fundamentais, embora agora façam parte de uma categoria mais ampla de atos que incluíam disposições em antecipação à morte ou vida após a morte.¹⁵⁷ Em conceito, os últimos testamentos exemplificam tanto a habilidade quanto o valor da lei. Em uma sociedade sem lei, os atos são garantidos pela força e, em última análise, pelo agente (ou seu emissário). Para que um ato seja realizado na ausência de seu agente - para garantir que uma vontade desencarnada seja executada independentemente da lealdade - a lei é necessária. Em sua criação, os testamentos podem ser os atos mais pessoais, organizando as acumulações materiais de uma vida para honrar as pessoas, ideais e obrigações que mais importam para um testador, bem como prover sua alma. Suas qualidades essenciais e plebeus foram reforçadas na lei de Constantino de que as vontades podem ser escritas em

qualquer material e expressas em quaisquer palavras, por mais não gramaticais.¹⁵⁸ Não é de estranhar, décimo, que o fazer testamentos surja como uma prática comum e de intensa preocupação, e que os testamentos estão entre os feitos mais antigos que foram preservados.¹⁵⁹ Os doadores fizeram de tudo para garantir que suas intenções fossem seguidas. No Código Visigótico, uma compilação preocupada com a autoridade e uso de documentos, alguns dos éditos mais elaborados são aqueles relativos à feitura, prova e contenda de testamentos.¹⁶⁰ O código também estabeleceu mecanismos pelos quais os legados a uma igreja podem ser mantidos. Em um édito, os testamentos dos benfeitores deveriam ser lidos para um sacerdote que chegasse, para que ele conhecesse “os direitos aos quais [sua igreja] tem direito” (VC 5.1.6). O exemplo é relevante aqui tanto como uma comparação com a imagem dos hospitais lombardos (em dar à vontade do fundador uma vida após a morte) e como um contraste, uma vez que olha para fora, para os direitos da igreja contra os outros, ao invés de para dentro, nos deveres impostos aos a facilidade. Essas vontades de benfeitores eram mais tradicionalmente uma lista de legados, não uma ordem a ser obedecida. O edital também ecoa Cod. 1.3.45.5, ao permitir que os herdeiros do fundador, o governador ou qualquer cidadão movessem uma ação contra um bispo que espoliou uma igreja, mas forneceu motivos diferentes: porque um bispo que abusou da propriedade da igreja era culpado de sacrilégio e de 'quebra] os votos dos doadores '. O Código Visigótico não fez menção à xenodochia, mas reforçou dois fios traçados na lei da antiguidade tardia: a força legal de uma vontade e, especialmente, seu uso pelos cristãos para fazer provisões para suas almas. Aqui também podemos ver as maneiras como um legado pode se tornar um testamento.

Então, onde as instalações de bem-estar se encaixam nesse quadro? É fácil identificá-los na prática documental: seu estudo hoje repousa sobre os muitos atos esparsos que estabeleceram ou confirmaram a criação de um hospital. Nosso quadro mais amplo do padrão de fundação de hospital no Ocidente medieval inicial, que vê a iniciativa franca minguar no século 7 e a atividade lombarda surgir a partir do início do século VIII, repousa na vazante e no fluxo na sobrevivência dessas referências, e especialmente de muitas arranjos testamentários que sobrevivem entre as cartas lombardas.¹⁶¹ O conteúdo heterogêneo desses ditou a abordagem de muitos estudos anteriores. Como vimos, as extensas informações sobre a fundação do século VI de Childeberto e Ultrogotha em Lyon se destacam, explicando seu status de definição em muitos relatos dos primeiros hospitais medievais. A maioria das *cártulas*, seja uma escritura de confirmação ou um testamento com muitas disposições, inclui apenas uma breve declaração sobre o xenodochium, especificando as atividades de caridade ou listando as receitas de pequenas propriedades, como um pomar. Tais afirmações desafiam esquemas fáceis de arranjo, mas atormentam com seus detalhes humanos: distribuir dízimos aos pobres, dar as boas-vindas aos peregrinos e indigentes, alimentar quatro peregrinos por semana ou vinte e quatro indigentes diariamente, ou fornecer camas para três dias para os peregrinos.¹⁶²

Na verdade, é a própria variedade de detalhes que chamou a atenção dos estudiosos. Cada local tinha seu próprio pacote de responsabilidades, algumas apenas para alimentar, outras para distribuir esmolas, outras ainda para acomodar os pobres ou peregrinos, por uma ou mais noites. Em sua variedade, é possível perceber formas básicas de caridade, mas nada mais formal do que isso, e nenhum tipo de facilidades. Em vez disso, as declarações deixam clara a distinção de cada arranjo. Assim, em um testamento pistoiano de 748, Ratpertus *in* enfermizado confirmou uma igreja que havia construído para um mosteiro e, entre outras disposições, deu a sua filha, caso ela desejasse ingressar no mosteiro, o poder de governar um *senodochium* que ele também havia estabelecido e confiada ao abade. O xenodochium, ele especificou, deveria receber os indigentes e indigentes, dar esmolas e acomodar indigentes e peregrinos por até uma semana.¹⁶³ Um testamento lucano de 790 confiado ao mosteiro de San Vitale um xenodochium em propriedade com banho, onde doze indigentes devem ser recebidos e alimentados, em um dia de cada semana, e na semana da Páscoa um banho aquecido para que os indigentes ali se lavem ao longo daquela semana.¹⁶⁴ Cada exemplo é hipnotizante por seus próprios detalhes curiosos, uma qualidade que encorajou uma abordagem descritiva das evidências: ao recitar as diretrizes das cartas, os estudos ilustram a profusão de instalações e os tipos de bem-estar disponíveis. A abordagem

reforça uma imagem confusa e bastante folclórica da xenodochia. Também traz à tona a qualidade imediata da visão de cada fundador.

O contraste entre essas diretrizes humildes e a segurança com que foram apresentadas não se perdeu nas gerações anteriores de historiadores que as estudaram. Os doadores formulavam sua caridade e prescreviam seu desempenho com uma confiança que deixava claro que eles, pelo menos, acreditavam que tinham o direito de ditar a caridade da instituição e que essas instruções seriam mantidas. A questão que esses historiadores colocaram então foi como essas ações se adequavam à lei; acreditando que essa lei era o *Corpus iuris civilis*, sua resposta foi 'eles não acreditam, mas de alguma forma devem'. Stasolla sugeriu que todo o escopo da atividade hospitalar poderia ser classificado como justiniano se visto sob o tipo geral de *piae causae*.¹⁶⁵ Imbert separou a discussão da atividade de fundação (nas cartas), 'le système de la déclaration de volonté unilatérale', da *estrutura jurídica*, que ele atribuiu a Justinian.¹⁶⁶ Schönfeld meditou sobre a desconexão entre a lei de Justiniano e a prática ocidental, vendo-a como o resultado de um choque de sistemas jurídicos, quando o direito germânico dos fundadores sequestrou as instituições do direito romano (uma insurgência teutônica trazida ao norte da Itália pelos lombardos).¹⁶⁷

Mas e se considerarmos a convicção dos fundadores - repetida e outra vez, em regiões do antigo Império Romano e por meio de diferentes formas de documentário - como uma continuidade em vez de uma corrupção? E se as afirmações confiantes dos fundadores não forem o problema a ser explicado, mas a resposta? As observações dos historiadores são uma resposta à *agência* dos fundadores, testemunhada repetidas vezes nos atos; a 'vontade (*voluntas*) do fundador', uma expressão posterior, forneceu uma abreviatura conveniente para essa atividade. Imbert e Schönfeld o adotaram como significando as 'demandas' ou 'domínio' dos fundadores, que se recusaram a ceder sua reivindicação de propriedade. Em uma pesquisa mais conceitual de *Stiftungen* (fundação / dotação), Michael Borgolte também identificou a *Stifterwille* (intenção do doador) como o componente fundamental da personalidade jurídica. Ele viu isso como uma vontade incorporada sem um corpo físico, oferecendo o fundador como uma 'entidade legal contínua' (*fortdauernder Rechtssubjekt*), uma pessoa legal que continuou mesmo após a morte. Até o desenvolvimento do direito das fundações no século XIX, essa pessoa jurídica constituía a personalidade jurídica da fundação e *Stifterwille* uma forma de ler essa personalidade.¹⁶⁸ O que importa aqui não são as várias respostas propostas por cada historiador, mas a questão com a qual todos eles se debateram: o registro documental deixa claro que os xenodochia foram instituídos e, a partir de então, submetidos às diretrizes estabelecidas por seu fundador.

A prática e a teoria se alinham se colocarmos esta atividade documental no contexto do direito romano provincial e, especificamente, no legado da antiga feitura de testamentos. A agência de um fundador, seus *voluntas*, é um conceito enraizado na lei testamentária. Isso explica em parte o uso frequente de últimos testamentos para estabelecer ou finalizar diretrizes.¹⁶⁹ Mas não devemos interpretar 'vontade' muito literalmente aqui. O fundamento legal sobre o qual um hospital se apoiava não era o documento em si, mas o direito legal dos fiéis de alocar bens para um propósito cristão na esperança de redenção. O mecanismo - e, portanto, o documento - pelo qual essa ação foi expressa pode variar consideravelmente. Estruturas de poder regionais e culturas de registro moldaram o que foi criado e as vicissitudes da sobrevivência o que está disponível hoje.¹⁷⁰ Para a Itália, temos uma preponderância de vontades. Mais ao norte, onde as práticas jurídicas romanas não haviam sido tão bem integradas, os fundadores confiaram mais em estruturas eclesiásticas: cartas de doação que ecoam atos monásticos e apelos à autoridade eclesiástica por segurança.

A provisão post-mortem não foi simplesmente realizada por meio de registro escrito, mas também foi transformada por ele. Como observa Matthew Innes, "os documentos escritos eram úteis precisamente porque podiam ser lidos em voz alta e brandidos no ar diante dos habitantes de uma localidade".¹⁷¹ Instruções escritas, seja na forma de testamento, legado ou confirmação episcopal, asseguravam que as diretrizes de um doador pudessem ecoar além da sepultura. É possível que alguns, seguindo a prática antiga, gravassem suas declarações na pedra. A escritura de 1080 da fundação de Santa Maria Nuova em Viterbo (

[Figura 5.1](#)), cujos cânones eram para manter peregrinos e indigentes em um hospital anexo, foi inscrita em uma laje de mármore, um lembrete permanente dos arranjos do fundador.¹⁷² Quanto mais poderoso o doador, maiores são as opções para articular e proteger seus arranjos. Childeberto e Ultrogotha fizeram uso do conselho de Orléans (549) para garantir seu xenodochium e da autoridade coletiva de seus bispos para reiterar e reforçar os arranjos dos fundadores. A voz do conselho misturou a lei com o sagrado; uma abordagem que pode ter sido favorecida com mais frequência na França do que no norte da Itália, com sua tradição jurídica e profissões mais fortes.¹⁷³



Figura 5.1. Inscrição em mármore na igreja de Santa Maria Nuova em Viterbo, c. 1084. Ele marca a fundação pelos irmãos Biterbo o sacerdote e Leão em memória de seu irmão João, a mãe Sassa e a esposa de Leão, Carabona. Foi estabelecido "ao lado do hospital, acima de seu mercado" e para servir seus peregrinos. A inscrição resume partes de sua carta patente 1080 e inclui a eleição de priores (frente), a vida dos cônegos (lado próximo) e obras de memória (lado oposto). Este exemplo é para uma igreja com cânones, um caso de alto status; mas, como inscrição, sugere outra possibilidade de como a *institutio* de um fundador poderia ter sido preservada e proclamada.

Uma instituição testamentária

Agora temos uma noção mais clara das instituições de bem-estar legal. Fixados nas diretrizes estabelecidas por seus instituidores, os xenodochia eram instituições testamentárias. Seu direito de perseverar era, em princípio, o direito de um doador de ceder propriedades para fins de caridade. Legalmente, isso se baseava na capacidade do cidadão de deixar seus bens como bem entendesse, ou seja, de fazer um testamento. Foi uma habilidade reconstituída pelos imperadores cristãos em apoio aos fins cristãos, permitindo que a propriedade não fosse simplesmente transferida para herdeiros designados (leigos, clericais e monásticos), mas mantida indefinidamente para um uso caritativo prescrito pelo doador. Seu legado foi um ato de fé, concedido na esperança de redenção e em apoio aos ideais da sociedade cristã. Portanto, era dever cristão dos governantes, bispos e cidadãos defender esse ato de fé e defender não apenas a propriedade que foi designada, mas os termos em que e para a qual foi designada. No Oriente, juristas bizantinos, especialmente sob Justiniano, desenvolveram leis para salvaguardar as intenções piedosas dos doadores e para defender as instalações como instituições cristãs, como uma questão de direito público / divino. No Ocidente, onde o direito romano se apoiava em uma tradição jurídica anterior, a xenodochia simplesmente obedecia às diretrizes de seus doadores. Era um direito prontamente acomodado e perpetuado na cultura documental do direito romano provincial, embora quanto mais fraca essa tradição documental, mais um doador se voltava para estruturas e modelos

eclesiásticos para articular e preservar seu projeto.

Pode ser tentador caracterizar a tradição bizantina como sofisticada e contrastá-la com um modelo ocidental que era imaturo, um modelo abandonado e deixado a tropeçar até que o corpo jurídico de Justiniano foi descoberto pelas escolas no século XII. Isso estaria errado. Como veremos na Parte III, o *Corpus iuris civilis* não moldaria o modelo ocidental de hospitais: o Ocidente desenvolveu sua própria tradição. E a história jurídica da xenodochia começa antes de Justiniano. Xenodochia surgiu de um chamado aos cristãos para distribuir seus bens para fins caritativos e um dever dos líderes, e da lei, para garantir que esse dom não se dissolvesse com a morte de seu doador. O Ocidente consolidou seu próprio modelo jurídico, enraizado no direito testamentário e forjado pela cultura documental do direito romano provincial. A prática de fazer, preservar e seguir diretivas escritas foi o meio pelo qual os legados de caridade eram realizados, codificados e aplicados.

A xenodochia individual foi constituída por meio dessa prática testamentária, e a própria forma também se desenvolveu dentro dela. Um exemplo é o testamento de Urso, filho do falecido nobre Petronus e irmão-sacerdote da igreja mãe de Cremona em 768;¹⁷⁴ nele Urso instruía que no dia de sua morte (*a die obitus mei*) sua morada na rua de Buxito e suas propriedades fossem usadas para fundar um oratório (*oráculo*) de Deus o Criador e do arcanjo Miguel. Ele ordenou que seus irmãos na igreja mãe garantissem que o seguinte fosse realizado:

E que ali [na minha morada] seja construído um *exenodochium* para os peregrinos, de modo que dos frutos da minha herança todos os peregrinos que por lá possam estar ao longo do ano se alimentem naquele lugar à mesa comum e tenham uma cama para dormir por três dias e três noites e não mais para cada pessoa, se estiver de boa saúde. E às vezes, quando os peregrinos não estão lá, treze dos pobres de Cristo devem ser alimentados até que fiquem fartos em todos os dias de festa na mesma mesa. E quando de minha propriedade peregrinos e indigentes receberem um prato e uma bebida, e derem graças a Deus pai, eles poderão alcançar a paz para minha alma e [aquelas de] meus pais, Petronus e Bertrana ...¹⁷⁵

O testamento de Urso ilustra o grau em que um doador pode ditar a configuração de uma instituição de caridade, incluindo suas acomodações, deveres, regulamentos e governo. A tradição do documentário permitia que um doador estabelecesse diretrizes em seus próprios termos. Ele destaca a natureza incomum de tal legado, que não foi um presente entregue a uma igreja - e, portanto, uma ação concluída - mas uma diretiva que deveria durar - manter - para sempre.¹⁷⁶ A propriedade permaneceu inscrita com as diretrizes do doador e, portanto, em dívida com a vontade desse doador.¹⁷⁷ E porque o documento sobreviveu após a morte de um doador, tornou-se um meio através do qual ele ou ela poderia continuar a falar. Por meio de sua escrita, outros poderiam anexar novamente as diretrizes de um doador a um legado. Também permitiu que os fundadores apresentassem os detalhes. Os *voluntas* de um indivíduo podem ser compostos de várias disposições, específicas para o legado e para o doador. A herança poderia ser fornecida para a realização de uma série de tarefas específicas, para tipos específicos de necessitados, em horários específicos e por períodos específicos.¹⁷⁸ Os tipos de instituições de caridade foram inspirados pelos entusiasmos do momento e moldados por precedentes, mas o pacote foi distinto para um legado. O que foi desejado pelo doador também foi imaginado por ele (ou, pelo menos, creditado à imaginação dessa pessoa) e consagrado na própria declaração legal do doador, o texto constitucional do *xenodochium*.

A confusão de testamentos e cartas reforça essa imagem. Eles se concentram nas diretivas anexadas pelo doador à propriedade, geralmente com detalhes criativos. Em vez de uma instalação simples para peregrinos ou indigentes, esses atos prescrevem um arranjo mais distinto, por exemplo, que deve alimentar seis indigentes por dia e abrigar três peregrinos por três noites. A idiossincrasia sugere que os doadores valorizavam particularmente - e certamente abraçavam - a capacidade de personalizar sua caridade. Na verdade, os arranjos podem nos distrair tanto que deixamos de notar que o regulamento se esquece de dar um nome à própria instalação. A instituição de caridade pode ser classificada como *xenodochium* apenas porque uma cláusula perdida usa o termo: por exemplo, que o lugar deveria existir 'assim como outra *senodochia*'.¹⁷⁹ Alguns usam nomes informais ou descritivos para a instituição de caridade, como *mensa pauperum*, *mensa communis* ou *aula*

miseris auxilii pueris ; muitos são facilmente esquecidos como xenodochia porque parecem ser simplesmente um legado para a atuação de instituições de caridade específicas.¹⁸⁰ Não era o lugar ou seu nome que importava, mas os atos de caridade a serem realizados. No Ocidente do início da Idade Média, havia pouco interesse em tipos institucionais ou mesmo na noção de uma instituição. O que importava e que costume legal protegia era o ato de fazer caridade. Os doadores tinham prazer em elaborar suas próprias diretrizes, mesmo quando uma instituição de caridade era extremamente humilde, por exemplo, alimentar quatro pobres uma vez por semana ou preparar um banho na Semana Santa.

A cultura legal que sustentava o direito secular de dispor de propriedade e a capacidade cristã de prover a alma foi o cadinho em que o bem-estar foi forjado no Ocidente. Era um local fundado no antigo direito romano, mas realizado na prática ao longo dos séculos seguintes. A doação tornou-se um ato constitucional: *institutio* . A prática não era contínua, universal ou necessariamente de desenvolvimento. O registro documental disperso que sobreviveu sugere culturas regionais de registro e o fluxo e refluxo da atividade. No norte da Itália, o testamento era rei e, portanto, quando os conselhos carolíngios (na Lombardia) passaram a articular a prática como lei, eles olharam para essa tradição nativa. O que eles *expuseram* sugere um sentido um tanto confuso do termo *xenodochium* , mas um sentido claro da prática de fazer, administrar e manter uma instituição de caridade. Era natural, então, que eles apresentassem isso em termos de uma linguagem de testadores e os escritos de fazedores de vontade.

Oriente e Ocidente: uma nova história

É hora de fazer um novo relato do hospital no Ocidente e da relação entre Oriente e Ocidente, direito romano e eclesiástico. Xenodochia eram instituições cristãs. Eles foram o produto de um legado piedoso, dado na esperança de redenção e uma expressão material dos ideais sociais cristãos. Fundar, prover ou administrar um era um ato de devoção, bem como de bondade. Mas a xenodochia era uma categoria particular de fundação e distinta dos mosteiros, sendo um destinado a servir aos necessitados do mundo, o outro um retiro do mundo para uma vida de jejum e oração. Esta última definição foi dada pelo concílio de Calcedônia (451), que se concentrou nos religiosos, que haviam deixado o mundo, e no serviço no altar, definindo assim os mosteiros e altares como locais eclesiásticos (*sacra*). O conselho notou *xenodochia* ou *ptochia* , mas se recusou a reivindicar essas instalações como uma forma eclesiástica.¹⁸¹ Como resultado, sua criação não exigia consentimento episcopal (eles podiam ser feitos por qualquer pessoa), nem estavam protegidos pela autoridade episcopal e, portanto, pela lei da igreja. Isso foi reconhecido por Isidoro de Sevilha, que não incluiu *xenodochium* e *nosocomium* em seu capítulo *De aedificiis sacris* ('Sobre edifícios sagrados', 15.4), que continha 'oratório', 'mosteiro', 'convento', 'templo', ' basílica ', 'martyrium ', ' altar 'e' púlpito '. Em vez disso, ele os colocou em seu capítulo anterior, *De habitaculis* ('Sobre as moradas', 15.3) ao lado de 'casa', 'palácio', 'câmara', 'estalagem', 'pensão' e 'solário'.¹⁸² As instalações de bem-estar não eram lugares sagrados. É claro que uma fundação ampla pode adquirir uma igreja ou oratório, e uma fundação maior ainda pode ser servida por um corpo de clérigos, que então fica subordinado ao bispo. Ainda assim, em sua forma mais básica, a caridade era material. Como objeto material, os *ptochia* foram deixados para a lei testamentária (secular) que fomentou sua formação.

Era nessa lei que o bem-estar no Oriente e no Ocidente compartilhavam os mesmos fundamentos legais. Os primeiros imperadores cristãos não mencionaram a xenodochia em suas leis, mas consolidaram o direito dos cristãos de fazer testamentos e, com eles, dispor de propriedades para o bem de sua alma. A atividade de fazer instituições de caridade - e, mais significativamente, o dever de garantir que o que outra pessoa fizesse fosse cumprido - era garantida pela legislação testamentária. Isso tinha uma pré-história clássica, de legados *sub modo* , uma cultura de fazer legados para o bem comum; mas sob Constantino a relação entre os motivos cristãos para legar propriedade e os fins que o presente era servir tornou-se parte de uma ordem religiosa e salvífica, uma em lei, com o imperador no centro. O surgimento no Oriente e depois no Ocidente da *xenodochia* e da *ptochia* , instituições de caridade de propósito e nome cristãos, inaugurou um novo diálogo entre a prática e o direito romano. Como instituições testamentárias, elas foram formadas por e em dívida

com o legado de seu doador. À medida que o império se dividia e o Oriente e o Ocidente se separavam, entretanto, a lei romana divergiu e, com ela, o curso legal do bem-estar.

No Oriente, imperadores poderosos apoiaram e ampliaram as questões cristãs por meio da legislação imperial. Eles reuniram *ptochia* e outras instituições de bem-estar, criando um lugar para eles como questões divinas / públicas. Isso foi desenvolvido a partir da lei testamentária e, principalmente, do dever de defender os arranjos cristãos feitos por um testador. O primeiro mecanismo foi a ideia de uma 'promessa piedosa'. Os arranjos estabelecidos por um testador - o que eles deram e o que exigiram dele - passaram a ter um status duradouro no direito público. Executores e agentes foram obrigados a promulgar as diretrizes de um testador, e oficiais do estado e da igreja, bem como cidadãos interessados, foram obrigados a agir quando falhassem. Os juristas de Justiniano nomearam e formalizaram o número crescente de instituições filantrópicas, regulamentando sua criação, administração e supervisão. Essas instituições continuaram a ser diferenciadas de igrejas e mosteiros, mas o dever de garantir que as diretivas dos testadores fossem seguidas por herdeiros, testamentários e superintendentes foi cada vez mais colocado aos pés dos bispos.

Durante o mesmo período, as estruturas políticas do Ocidente foram se fragmentando e a capacidade de refinar e promulgar leis se desintegrou. O direito romano tornou-se local e prático, sustentado pelos costumes e, principalmente, pelas práticas documentais. Foi uma sementeira fértil para a caridade. Nunca mencionado explicitamente na lei romana, as instalações de bem-estar permaneceram produtos testamentários, moldados por meio dos princípios e práticas que indenizavam as vontades cristãs. O direito de prover a própria alma foi cultivado por meio de uma série de atos escritos, designando ou confirmando um legado e transmitindo as instruções do benfeitor para seu uso. Essa se tornou a diretiva perante a qual uma instituição de caridade era responsável. Ao dar voz às instruções pessoais de um doador, os documentos tornaram-se agentes ativos na construção de instituições de caridade. Esse costume básico foi mantido na Itália, França e Espanha, embora as práticas variassem no tempo e no lugar. Com a marca (quando *deviam* ser) *xenodochia*, os resultados podiam ser mais semelhantes a doações de caridade do que a instituições, qualquer nome perdendo a importância por trás da habilidade de planejar atos de ajuda cristã. As instituições de caridade ocidentais podiam ser humildes, bagunceiras e idiossincráticas porque eram produto de iniciativa pessoal e obedeciam às próprias diretrizes do doador. Isso não era uma consequência de sua forma, era seu caráter fundamental. Pois o que os *institutos* ocidentais tinham, e o que mais valorizavam, era a capacidade de imaginar e corrigir seus próprios projetos.

Essas doações de caridade desenvolveram-se na prática, sem lei explícita. Somente na esteira da conquista carolíngia da Lombardia em 774 a preocupação local com as instituições de caridade foi dada voz por meio do chamado para restabelecer (*restaurare*) a herança construída e costumeira da igreja, império e *res publica* . O conselho carolíngio, no qual a unidade governamental da igreja e do império estava mais claramente incorporada, agora tornou possível uma conversa pastoral sobre um fenômeno enraizado na lei secular, ao invés da lei da igreja.¹⁸³ Quando se tratava de xenodochia, esses conselhos trabalharam dentro de uma tradição nativa de arranjos testamentários. Inicialmente, os comentários focavam em questões menores e eram direcionados à administração real, mas as deliberações sobre a reconstituição material da xenodochia desenvolveram-se em questões de uso de recursos, responsabilidade de administradores e, eventualmente, supervisão. Os momentos de descoberta ocorreram nos conselhos de Mântua II (813) e Olona (825). Sob a sua orientação, a xenodochia tornou-se assunto da *res publica* e, a partir daí, dos clérigos.

A divergência na lei entre o Oriente e o Ocidente resultou em uma divergência na própria natureza das criações de caridade. No Oriente, instituições de caridade tornou-se instituições fixados em legislação e definido tipos institucionais: um albergue para os visitantes (*xenodochium*), má-house (*ptochodochium*), instalações médicas (*nosocomium*), hospital de Foundling (*brephotrophium*), orfanato (*orphanotrophium*), ou old- casa em idade (*gerontocômio*). No Ocidente, a vontade do doador permaneceu proeminente. A caridade se concentrava no ato do doador, a *institutio* . Os doadores abraçaram seu direito

de compor e escolher entre um buffet cada vez maior de opções para construir seu próprio prato de caridade. Com isso, vieram os termos das próprias instalações.

Nossa imagem das instituições de bem-estar no Ocidente há muito se baseia em uma lista de seis termos gregos, que os historiadores devem então traduzir e explicar. Nosso senso de estrangeirice sustenta a história histórica há muito contada, de uma forma conscientemente bizantina, apegada a tipologias estrangeiras e leis estrangeiras. Mas perdemos algo básico. Os termos gregos eram estranhos para os estudantes de latim do século VI de Juliano, assim como eram para os leitores carolíngios, razão pela qual encontraram seu lar nos dicionários de grego. Eles permaneceram estrangeiros e não foram adotados no Ocidente. Vemos a questão como de origem grega, mas não é isso que torna a história do bem-estar notável. Os substantivos da igreja cristã são grego: Cristo (Khristos, *Christus*), eucaristia (eukharistia, *eucharistia*), igreja (ekklesia, *ecclesia*), a catedral (kathedra, *cathedrale*), mosteiro (monasterion, *monasterium*), cemitério (koimētērion, *coemeterium*), bispo (episkopos, *episcopus*), clérigo (klērikos, *clericus*), sacerdote (presbuteros, *presbítero*). Tendemos a esquecer suas origens orientais porque essas palavras gregas se tornaram palavras ocidentais, primeiro em latim, depois em vernáculo. As primeiras casas de bem-estar no Ocidente, como no Oriente, receberam nomes gregos; mas, ao contrário dos do Oriente, nem as instalações nem seus nomes gregos foram reivindicados e fixados pela igreja ou pela lei: os termos não estavam vinculados a um conceito.

O problema de chamar *xenodochia* / *hospitales* está ligado a essa omissão. A semiótica ajuda a explicar sua experiência peculiar. Para *monasteria*, o referente (objeto) poderia transformar - um *monasterium* em Pavia do século VIII era diferente daquele em Pavia do século XIV, ou Yorkshire do século XII - mas não o significante (a palavra *monasterium*). Até certo ponto, o que era significado (a manifestação do *monasterium*) estava sujeito a mudanças de modas e expectativas; mas foi atrelado fundamentalmente a uma definição duradoura, guardada por líderes da igreja e em dívida com a tradição canônica. Cada fundação era uma manifestação de crenças, cultura, tecnologias e leis de sua época, mas nunca foi divorciada - e muitas vezes foi voluntariamente alinhada com - uma linguagem duradoura e crescente lei canônica que definia os *monastérios*. Esse não era o caso das casas de previdência. Se a igreja tivesse reivindicado *ptochia* como uma forma eclesiástica, estaríamos falando agora de 'tocha'. O termo estaria no título deste livro, seu tópico familiar ao público moderno e a instituição prontamente traduzível nas tradições jurídicas inglesas, italianas, alemãs e francesas, suas manifestações prontamente identificadas em documentos como 'tocha'. Mas, uma vez que a igreja e a lei romana ocidental permaneceram em silêncio, nem os termos (significantes) nem os objetos (referentes) foram fixados em uma definição pela igreja. Sem rastros, tanto os referentes quanto os significantes flutuavam livres no mundo: as instituições de caridade assumiram diversas formas ao longo dos séculos, metamorfoseando-se principalmente quando as paixões pela criação aumentaram. O que *perdurou* no próprio coração da *ptochia* foi certo criar. É por isso que os legisladores carolíngios, o conselho de Vienne (1311/2) e os historiadores de hoje têm lutado para definir 'tocha' (casas de bem-estar) e até mesmo para dar-lhe um nome. E, assim como os legisladores carolíngios e os conselhos do Latrão e de Viena, não temos termo nem definição na lei, mas sabemos 'tocha' quando os vemos: instituições de caridade, atribuídas indefinidamente a usos que foram estabelecidos pelo fundador. Para apreender a forma de uma instalação, ou mesmo dar-lhe um nome, devemos primeiro identificar a vontade do fundador, para que foi fundada.

O fenômeno chegou ao Ocidente pelo Oriente, mas não foi articulado em lei. Os ideais sociais e redentores do Cristianismo tornaram possível uma ideia básica: de um ato cristão que pudesse estabelecer um lugar e uma renda para prover aqueles que precisavam de cuidados. Nutrida no Ocidente pela cultura documental do direito romano provincial, essa ideia voou, à medida que os doadores abraçaram a capacidade de estabelecer locais para atender às necessidades (específicas) dos necessitados (especificados) de maneiras (especificadas) por meio de atores (especificados). Foi uma ideia exaltada pela Igreja, mas entregue, fundamentalmente, a todos os fiéis. Ao longo dos séculos, os fiéis - leigos, clérigos e religiosos - criaram novas visões e forneceram-lhes novos nomes. Os clérigos e

legisladores moldaram essa linguagem e essas formas, mas nunca as possuíram. As casas de bem-estar eram conhecidas por um vernáculo latino mutante, porque a própria ideia dessas instituições de caridade vivia não no direito canônico, mas no mundo inteiro, entre a população cristã em geral. Era uma forma vernácula.

¹ Para instituições de bem-estar no Oriente, Constantelos, *Filantropia Bizantina*, 149-65 (*nosocomeia*); 185-93, 207-13 (*xenonas*); 222-9 (*gerocomeia*); 241-3, 248-9 (*orfanotrofia*, *brefotropheia*); 257-64 (*ptocheia*); e o mapa na pág. 17. A chegada ao Ocidente é tratada a seguir.

² Há algum debate sobre se podemos falar de 'lei bizantina' e, em caso afirmativo, a partir de que momento. Um caso pode ser feito para o ano 534, quando o *Código* de Justiniano foi concluído, após o qual as tradições ocidentais e orientais divergiram. Legislação subsequente de Justiniano, seus *Constitutiones Novellae* (romances), foram escritos em grego, BH Stolte, 'A Lei da Nova Roma', em *CCRL* 355-6, 369-70.

³ Em seu prólogo, Ansegis dá uma data de 827 no 13.º ano de governo Louis', que terminou em 27 de Janeiro de 827. anos francos começou no dia de Natal (História, *Conexões carolíngia*, 104).

⁴ G. Schmitz, 'Einleitung', em sua ed., *Collectio Capitularium Ansegisi*, MGH *Cap.* ns I (Hanover, 1996), 2. Além disso, *CCEMA* 92-9.

⁵ A biografia foi extraída de Schmitz, 'Einleitung', 4-10, 12, 14.

⁶ Ele é lembrado, também, por suas esmolas e presentes de livros e tesouros, *Chronique des abbés de Fontenelle*, ed. FP Pradié (Paris, 1999), 150, 152-70, 176-90, em cujo texto ver I. Wood, 'Saint Wandrille and its Historiography', em I. Wood e GA Loud, eds, *Church and Chronicle* (Londres, 1991).

⁷ Para o debate: S. Airlie, "'Porque está escrito na lei'": Ansegis and the Writing of Carolingian Royal Authority', em Baxter et al., Eds, *Early Medieval Studies*, 221-2, 231; Mordek, 'Fränkische Kapitularien', 34; Schmitz, 'Einleitung', 10-40, 56-70; Wormald, *Making of English Law*, 52-3.

⁸ 'Não importa onde ele estivesse, Ansegis nunca poderia estar fora do tribunal; ele trabalhou dentro de um discurso potente de autoridade carolíngia ... [um] discurso que falou através dele, que proferiu seu próprio texto.' Airlie, 'Written in the Law', 222. De Jong, *Epitaph*, 52-6, explora o tema para dois outros abades e servos reais.

⁹ MGH *Cap.* I. 307 (c. 26); Ganshof, *Recherches sur les capitulaires*, 63-4. O chanceler deveria registrar quem tinha o quê e garantir que ninguém negligenciasse esse dever. On Louis's *Admonitio*, Schmitz, 'Einleitung', 1, 14; De Jong, *Penitential State*, 37, 131-3; S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich* (Ostfildern, 2008), 140-3.

¹⁰ Schmitz, 'Einleitung', 1-2, 24. Não está claro qual tradição manuscrita foi usada em Worms, G. Schmitz, 'Intelligente Schreiber', em H. Mordek, ed., *Papsttum, Kirche und Recht* (Tübingen, 1991), 91-2.

¹¹ G. Schmitz, '... pro utile firmiter tenenda sunt lege', em DR Bauer et al., Eds, *Mönchtum — Kirche — Herrschaft* (Sigmaringen, 1998), 226-8; De Jong, *Penitential State*, 53. Sobre sua influência: Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 40, 48; P. Depreux, 'Hincmar et la loi Revisited', em R. Stone e C. West, eds, *Hincmar of Rheims* (Manchester, 2015). Sobre o significado de 829, Patzold, *Episcopus*, 149-62.

¹² Não estava mesmo entre a lista de manuscritos que Ansegis deu à abadia, Schmitz, '... pro utile lege', 213; *Chron. Fontenelle*, 164-6, 172-6. A abadia tinha laços particularmente estreitos com a coroa, Wood, *Prop. Ch.*, 212-13, 221.

¹³ MGH *Cap.* ns I. 431-3; Schmitz, 'Einleitung', 12-14.

¹⁴ 'Ansegis mußte einzelne Kapitularien auseinanderreißen und über verschiedene Bücher bzw. Apêndices verteilen.' Schmitz, 'Einleitung', 18. Este não é o caso do livro 2. Sobre a coleção, e a tendência de distinguir os negócios eclesiásticos dos seculares nessa época, Ganshof, *Recherches sur les capitulaires*, 13, 69-70.

¹⁵ Schmitz, 'Einleitung', 4, 15-16, com sua estrutura e critérios editoriais (opacos) em 17-22; Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 37.

¹⁶ Como 'Nicht als Kapitularien anzusehende Stücke', em Schmitz, 'Einleitung', 26-34 e 32-3 para as *membranula*.

¹⁷ O prefácio do livro oferece pouco mais do que esta declaração na explicação, MGH *Cap.* ns I. 517.

¹⁸ Schmitz, 'Capitulary Legislation', 425-6; Schmitz, '... pro utile lege', 216-19.

¹⁹ MGH *Cap.* ns I. 432-3. No mínimo, o livro 2 desafia a definição estrita de Schmitz de capitular, como legislação real. A definição mais ampla de Pössel, de material proveniente de ou através dos auspícios do palácio, reformularia as conclusões um pouco, embora ainda não explicasse os capítulos *Epitome* (Pössel, 'Authors and Recipients', 267-8). Sobre pensar em termos de *lex*, Ganshof, *Recherches sur les capitulaires*, 74-6; T. Tsuda, 'Was hat Ansegis gesammelt?', *Concilium aevi medii* 16 (2013).

²⁰ Schmitz, 'Capitulary Legislation', 425-6. Há um terceiro extrato do *Epítome*, 'Si servus clericus fiat'. Isso parece ter sido adicionado mais tarde, após Ansegis. Ocorre em apenas quatro manuscritos, onde é inserido imediatamente após o prólogo, MGH *Cap.* ns I. 444, esp. n. 21

²¹ J. Gaudemet, 'Survivances Romaines', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 23 (1955), 205; FL Ganshof, 'Le droit romain

dans les capitulaires et dans la collection d'Ansegise", *Ius Romanum Medii Aevi*, pt 1, 2b, cc alphabeta (Milão, 1969); S. Esders e S. Patzold, 'From Justinian to Louis the Pious: Inalienability of Church Property', em *Relig. Franks*, 400-6.

²² Sobre os romances, TG Kearley, 'The Creation and Transmission of Justinian's Novels', *Law Library Journal* 102: 3 (2010-11); sobre o corpo de leis de Justiniano no Ocidente, CICMA 36-65; e W. Kaiser, *Die Epitome Iuliani* (Frankfurt am Main, 2004), sobre as tradições manuscritas do *Epitome*.

²³ Const. 7, kp. 32-3, *Iuliani epitome Latina Novellarum Iustiniani*, ed. GF Hänel (Leipzig, 1873; repr. Osnabrück, 1965), 32.

²⁴ Cod. 1.2.14.

²⁵ DE REBUS AD VENERABILIA LOCA PERTINENTIBUS NON ALIENANDIS (Const. 7, kp. 32), embora os lugares sejam traduzidos por Ansegis no singular *ad venerabilem locum* (2.29).

²⁶ MGH Cap. ns I. 549-52 (2.29): '(i) Nulla sub romana ditione constituta ecclesia vel *e* xenodochium vel ptochotrophium vel nosoc *h* omium vel órfão vel geront *h* oc *h* omium vel brephotrophium vel monasterium tam monachorum quam sancndonialium, archimandritamrófio, *ergo his omnibus non*¹ liceat [licentium habeat] alienare (ii) rem immobilem, sive domum sive agrum sive [h] ortum sive rusticum mancipium vel panes civiles, neque creditoribus speciali s hipotecae titulo obligare. (iii) Alienationis autem verbum contine *a* t venditionem, donationem, permutationem et emph *i* [y] teuseos perpetuum contractum. (iv) Sed omnes omnino sacerdotes huiusmodi alienatione abstineant poenas timentes, quas Leoniana constitutio minatur¹, id est, ut is quidem, qui comparav *er* it rem, loco venerabili reddat [eam ei], cuius et antea fuerat, scilicet cum fruct aliibusbisque emolisque, quae in medio tempore facta sunt; *hyconomum* [oeconomum] autem ecclesiae praestare [oportet] omne lucrum, quod ex huiusmodi proibita alienatione senserit vel ecclesiam damno *e* ffererit, ita ut in posterum *hyconomus* [oeconomus] non sit. Non solum autem ipse, sed etiam successores eius teneantur, sive ipse *archyconomus* [oeconomus] alienaverit, sive respiciens alienantem episopum non prohibuerit, [et] multo magis si consenserit. Tabellionem autem, qui talia interdicta [in] strumenta conscreve [er], perpetuo ex [s] ilio tradi oportet. Magistratus autem, qui eadem [in] strumenta admiserunt, et *ad* officiales, qui operam dederunt, et monumentis intimentur donationes vel ceterae alienationes actis intervientibus confirmentur, non solum magistratu *s*, sed etiam dignitate et facultatibus suis *c* e dant. Remittit autem constitutio ea, quae in praeterito tempore acta sunt; exceptit autem quosdam contrato *o* s, quos em sequentibus exponit capitulis, por quos *et* ecclesiarum immobiles res alienari possunt.' Aqui e abaixo as principais variações são marcadas entre o texto de Ansegis e o *Epítome* de Julian, conforme ed. por Hänel (*Iuliani epitome*, p. 32), usando itálico para letras apenas em Ansegis e colchetes para aquelas apenas no *Epítome*. Esders e Patzold, 'Inalienability', 390-1, oferecem uma tradução em inglês dos capítulos de Ansegis (2.29-30), oferecendo 'economist' para steward e *prochotrophium* para *ptochotrophium*.

²⁷ '(v) *E* xenodochium, id est locus venerabilis, in quo peregrini suscipiuntur. Ptochotrophium, id est locus venerabilis, in quo pauperes et infirmi homines pascuntur. Nosoc *h* omium, id est locus venerabilis, in quo aegroti homines curantur. Orphanotrophium, id est locus venerabilis, in quo parentibus orbatu pueri pascuntur. Geront *h* o [co] mium, id est locus venerabilis, in quo pauperes et propter senectutem solam infirmi homines curantur. Brephotrophium, id est locus venerabilis, in quo infantes aluntur. MGH Cap. ns I. 552-3.

²⁸ Munich MS Bayerische Staatsbibliothek, Clm 29555/1, fol. 4v, para ilustrar uma tradição mais ampla. BnF lat. 4568, fol. 29v, oferece uma versão mais confiável dos termos gregos.

²⁹ (2.30) « *DE HOC*, QUOMODO LICEAT AD IMPERATOREM RES SANCTI LOCI TRANSFERRI [TRANSFERRE]. Si princeps voluerit rem immobilem sancto loco praestare et accipere ab e o aliam immobilem rem et e o modo permutationem contrahere, liceat hoc facere ei divina pragmatica sanctione ab e o promulgata. ' MGH Cap. ns I. 553; *Epítome de Iuliani* (Const. 7, capítulo 33).

³⁰ Schmitz, 'Einleitung', 26-7. A visão de Ansegis como um proto-Benedict Levita baseia-se amplamente no fato de que Bento XVI mais tarde fez uso do *Epítome*, Imbert, 'Droit Romain', 65-7; Ganshof, 'Le droit romain', 28-9. Sobre o uso do *Epitome* por Bento XVI, Kaiser, *Epit. Iul.*, 464-5.

³¹ Schmitz, 'Einleitung', 34; Airlie, 'Written in the Law', 230-1.

³² Esders e Patzold, 'Inalienability', traçam o conceito de inalienabilidade na legislação bizantina até o Ocidente, baseando sua adoção em Ansegis (pp. 389-402). Seu assunto era menos a própria lei do que o significado político de sua apropriação na década de 820. O que se segue tem uma dívida com seu trabalho, embora eu assuma uma posição diferente sobre a própria lei e assim sugira uma forma diferente para a atividade sob Luís, o Piedoso.

³³ Faculdades de Direito em Roma ensinavam os Institutos, Digest, Code e Romances da década de 540, mas isso foi de curta duração e limitado (o centro imperial para tal ensino mudou-se para Beirute). Surgiram vários auxiliares de ensino, amplamente baseados nos romances (D. Liebs, 'Roman Law', em Cameron et al., Eds, *Cambridge Ancient History XIV* (Cambridge, 2000), 253, 256-7). O estranho conhecimento de um romance de Justiniano foi detectado no conselho de Tours (567), S. Esders, *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum* (Göttingen, 1997), 180-1 n.

³⁴ CICMA 36-65. As referências ao direito romano em livros de direito carolíngio parecem mais retóricas do que aprendidas, R. McKitterick 'Some Carolingian Law Books', em B. Tierney e P. Linehan, orgs, *Authority and Power* (Cambridge, 1980).

- ³⁵ TFX Noble, 'The Declining Knowledge of Greek', *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985). Isso veio à tona em 825 quando, respondendo a uma carta do imperador bizantino a Luís, o Piedoso, os bispos francos refutaram a posição grega sobre as imagens: TFX Noble, 'The Settlement of Doutrinal Disputes', em Baxter, ed., *Early Medieval Studies*, 247ss.; por suas associações com gregos e gregos, MGH *Conc.* II.ii, 497 (c. 53), 501-2 (c. 62), 534-5 (c. 64).
- ³⁶ CICMA 49; Kaiser, *Epit. Iul.* 30-3; T. Faulkner, *Law and Authority* (Cambridge, 2016), 224-5, que vê o *Epitome* como 'o beco sem saída de uma tradição', procurado no norte da Itália, mas não usado em Francia.
- ³⁷ CICMA 52-5, com citação na pág. 52; Gaudemet, 'Survivances Romaines', 205; Ganshof, 'Le droit romain'.
- ³⁸ Principalmente o trabalho de Stefan Esders e Steffan Pazold. Além disso, T. Faulkner, *Law and Authority*, 222-44; D. Trump, 'Die Überlieferung des römischen Rechts', *Concilium medii aevi* 19 (2016).
- ³⁹ Sobre as coleções, CICMA 55-61. A complexidade da tradição do direito romano é revelada em Kaiser, *Epit. Iul.*, Onde pp. 493-521 e 526-87 discutem o *Lex romana canonica compta*. O último sobrevive em um manuscrito, ed. CG Mor, *Lex romana canonice compta* (Pavia, 1927). Ele copiou muitos capítulos do *Epitome*, incluindo toda a Const. 7 (em cc. 96-106, 166). Estes incluem capítulos que mencionam *xenodochia* e *ptochia*, que aparecem intercalados nas seções sobre administradores, legados em testamentos finais e gestão de propriedade (cc. 19, 47, 84, 96-7, 108, 122, 128-9), mas não em a seção sobre monges, freiras e mosteiros (cc. 141-68). O arranjo sugere uma consciência das casas de bem-estar, mas nenhuma preocupação em abordá-las como um tópico; também os classifica entre negócios administrativos, não monásticos. Sobre a coleção, seu compilador inexperiente e seu contexto: CICMA 55-62.
- ⁴⁰ Ganshof, 'Le droit romain', 3-43, com citação na p. 41
- ⁴¹ Schmitz, 'Einleitung', 4, 15-16, e 'Intelligente Schreiber', 91-2. Os manuscritos de Ansegis compartilham variantes comuns para kp. 32, 33 que não pode ser relacionado a uma tradição de manuscrito particular, embora Kaiser tenha encontrado ecos em seus Grupos A e C (Kaiser, *Epit. Iul.* 92-5, 469-70, esp. P. 469 n.).
- ⁴² Variantes menores no longo primeiro capítulo podem ser encontradas em outros manuscritos ligados à região: isto é, 'Nulla ... ergo his omnibus non liceat alienare' (*epítome de Iuliani*: 'Nulla ... licentiam habeat alienare') e o uso de *hyconomium* e *praestare oportet*, também pode ser encontrado em BnF lat. 4568, fol. 29r, um manuscrito em Corbie no século XI (Kaiser, *Epit. Iul.* 23-7).
- ⁴³ '... in sequentibus exponit capitulis'. MGH *Cap.* ns I. 552.
- ⁴⁴ Para Agobard, veja abaixo, p. 129-30. Sobre as bibliotecas, Kaiser, *Epit. Iul.* 92-5; CICMA 49. O manuscrito Corbie, BnF lat. 4568, não foi a fonte dos extratos da *Collectio*: seu kp. 32-3 (fols 28v - 30r) incluem muitas variantes de Ansegis: *hostum* (para *ortum*), *speciales* (*specialis*), *enfyituseos* (*emphiteuseos*), *permutuum conspectum* (*perpetuum contractum*); *ut his* (*ut é*). Nem a *Summa de ordine eclesiástico*, que sobrevive em um manuscrito (fonte de Bento Levita) que omite o kp. 33 e contém um kp amplamente abreviado. 32 (em c. 22, 'De sanctis eclesiis'), omitindo qualquer referência a casas de bem-estar - e muito mais - exceto a palavra *xenodochium* no início. *Die 'Summa de ordine ecclesiastico': Eine römisch-rechtliche Quelle Benedicts*, ed. G. Schmitz e M. Weber (2004), 17-18, disponível em <<http://www.benedictus.mgh.de/quellen/summa.pdf>>.
- ⁴⁵ B. M. Kaczynski, 'Some St. Gall Glosses on Greek Philanthropic Nomenclature', *Speculum* 58 (1983); H. Omont, 'Glossarium Andegavense, MS 477 (461) de la bibliothèque d'Angers', *Bibliothèque de l'école des chartes* 59 (1898), 688; AC Dionisotti, 'Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe', em MW Herren, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks* (1988). A coleção mais ampla de glossários, de baixa qualidade, é considerada em BM Kaczynski, *Greek in the Carolingian Age* (Cambridge, MA, 1988), 57-74. Além disso, MLW Laistner, 'Notes on Greek', *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1923), cujos exemplos posteriores copiam apenas a definição de *xenodochium* (p. 445).
- ⁴⁶ O estudo do grego decolaria vinte anos depois (c. 845-880) sob Johannes Scottus Eriugena (W. Berschin, *Greek Letters and the Latin Middle Ages*, tr. JC Frakes (Washington, DC, 1988), 107-55, 384-7). Uma gramática grega antiga, talvez produzida para ajudar Hilduin de St Denis em 827, não incluía os termos para casas de bem-estar: BnF lat. 523, fols 134v - 135r; M. Lapidge, *Hilduin of Saint-Denis* (Leiden, 2017), 32-5, 69-80.
- ⁴⁷ Kaczynski, 'St. Gall Glosses', 1013, onde são encontrados em glossários ou coleções educacionais ao lado de poemas e canções: St Gall, Stiftsbibliothek MSS Cod. Sang. 196 (página inicial da frente), 299 (p. 292) e 397 (p. 38), e Munich, BSB MS Clm 19413, fol. 118r, um manuscrito do século X com links para um manuscrito de St. Gall (Rio, *Legal Practice*, 249-51).
- ⁴⁸ Está incluído em seu *vade mecum* (manual pessoal): St Gall, Stiftsbibliothek MS Cod. Sang. 397, pág. 38; notado, também, em Enders e Patzold, 'Inalienability', 397. Kaczynski, 'St. Gall Glosses', apresenta as leituras variantes (pp. 1010-11) e a tradição posterior (pp. 1015-16).
- ⁴⁹ On Grimald, *MM Hildebrandt, The External School in Carolingian Society* (Leiden, 1992), 108-12; B. Bischoff, 'Bücher am Hofe Ludwigs des Deutschen', em seu *Mittelalterliche Studien*, III (Stuttgart, 1981), 192-3 e 201ff. Grimald estava interessado em palavras gregas: as casas de bem-estar aparecem ao lado de outros termos gregos em seu *vade mecum*, enquanto a carta didática de Ermenric, que Grimald preservou, contém uma longa discussão de termos gregos, MGH *Epp.*

V. 543-5, 549, e AL Taylor, *Epic Lives and Monasticism* (Cambridge, 2013), 118, na carta.

⁵⁰ Schmitz, 'Einleitung', 21, 27-8, e 'Capitulary Legislation', 426-7; Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 33-5. Nos conselhos de 813, Kramer, *Rethinking Authority*, 61-9.

⁵¹ Dois decretos do conselho de Mainz (2.34, 35) são repetidos em Arles (2.44, 45), Schmitz, 'Einleitung', 21. Além das igrejas antigas (cc. 4, 15) e da educação das crianças (cc. 5, 14) tópicos de interesse para o escriba incluem órfãos e os pobres (cc. 1, 2), penalidades para aqueles que não são castos ou assassinam ou se recusam a pagar o dízimo (cc. 7, 11), instruções para leigos (cc. 8, 9, 13), e recepção da eucaristia (cc. 8, 13). MGH *Cap.* ns I. 553-63.

⁵² Schmitz, 'Einleitung', 27.

⁵³ Schmitz, 'Legislação Capitular', 427 n.

⁵⁴ MGH *Cap.* I. 277, c. 7; *Conc.* II.ii, 594-5, que ecoa Ansegis 2.38-9, 41, 32. O capítulo sobre a missa (c. 3) inclui as mesmas citações de Ansegis 2.38.

⁵⁵ Schmitz, 'Einleitung', 19-20. Para as reformas do conselho no contexto, Wood, *Prop. Ch.* 792.

⁵⁶ Além da *Collectio*, ele sobrevive em apenas um manuscrito (italiano), MS Blankenburg, fols 73r-79r, discutido no [Capítulo 6](#), e dois pequenos fragmentos em um manuscrito do norte da França. Em contraste, o *Admonitio generalis* de Carlos Magno e o *Capitulare ecclesiasticum* de Louis (818/9), ambos no livro 1 de Ansegis, sobrevivem em mais de quarenta e vinte outros manuscritos, respectivamente: 'Admonitio generalis' e 'Capitulare ecclesiasticum', em < <https://capitularia.uni-koeln.de/capit/pre814/bk-nr-022> > e <.../capit/ldf/bk-nr-138> (acessado em agosto de 2019). Para os fragmentos, 'Valenciennes, Bibliothèque municipale, 162', em *Capitularia*, < <https://capitularia.uni-koeln.de/mss/valenciennes-bm-162> >.

⁵⁷ O Conselho só citou 2,21, *De nonis et decimis*, de Louis *Admonitio*; em contraste, o conselho citou as leis seculares de Luís seis vezes, de 4.13, 25, 30, 36, 38, 55. Notou a legislação de Carlos Magno com menos frequência, de 1.157; 3,26, 40: MGH *Cap.* II. 13-14 (cc. 5, 9), 14-16 (cc. 1, 5, 8), 18-20 (cc. 1, 5, 8). A preferência do conselho de Worms pelo material secular de Ansegis se destaca no que foi lembrado como um grande conselho eclesiástico (Depreux, 'Hincmar et la loi Revisited', 160-1).

⁵⁸ O chamado *Capitula Ecclesiastica* (810 × 813?) No livro 1 (cc. 140-58; MGH *Cap.* I. 178-9) também tem uma qualidade provisória, o que levou Schmitz a caracterizá-lo como 'vielleicht eine Art Memorandum, partiell jedenfalls ein Tractandenkatalog von zu regelnden Problemen, também allenfalls die Vorstufe eines Kapitulars' (Schmitz, '... pro utile lege', 219).

⁵⁹ Patzold, *Episcopus*, 147-53.

⁶⁰ A linguagem do prólogo geral para o livro 2 difere ligeiramente dos outros livros: é o único a preferir *edere* (trazer / levantar) para *facere* (compor, produzir), e transcrito (*descripsi*) para montado (*adunavi*) nos livros 1 e 3, e reunidos (*congressi*) no livro 4. MGH *Cap.* ns I. 433.

⁶¹ Patzold, *Episcopus*, 153ss.; J. Scharf, 'Studien zu Smaragdus und Jonas', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), 348ss. Jonas estava preocupado em evitar o uso secular de propriedade eclesiástica, inclusive pelo imperador (Wood, *Prop. Ch.* 794), uma visão que vai contra os capítulos do *Epítome*.

⁶² '... rationabiles atque utiles... inutiles et incommodaes atque inrationabiles', MGH *Cap.* II. 15. Schmitz, '... pro utile lege', 226-8; Esders e Patzold, 'Inalienability', 398-9.

⁶³ (2.45) 'DE ECCLESIIIS ANTIQUITUS CONSTITUTIS. Ut ecclesiae antiquitus constitutae nec decimis nec alia ulla possessione priventur. MGH *Cap.* ns I. 556, 563; *Conc.* II.i, 252 (c. 20), 271 (c. 41).

⁶⁴ A definição de Pomerius foi implantada no conselho de Paris de 829 e copiada por Grimald, mais tarde abade de St. Gall, em seu *vade mecum*, St. Gall, Stiftsbibliothek MS Cod. Sang. 397, pág. 27. Para a tradição mais longa, Wood, *Prop. Ch.* 428-9, 794 e acima, p. 68 n.41.

⁶⁵ O trecho de Regino está marcado ^{i xxx i} (acima, n. 26) e intitulado UT NULLUS REM ECCLESIAE IMMOBILEM ALIENARE PRAESUMAT, *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, ed. FWH Wasserschleben e W. Hartmann (Darmstadt, 2004), 190 (1,372-3). Para o uso mais amplo da coleção por Regino, G. Schmitz, 'Ansegis und Regino', *ZRG 150 Kan. Abt.* 74 (1988).

⁶⁶ Ansegis ou seu exemplum acrescentou 'De hoc', ligando o capítulo ao anterior. Também tornou o verbo ativo passivo, transformando a permissão para que o príncipe pudesse transferir terras em uma reivindicação de que as transferências estavam sob sua autoridade. Embora muitos manuscritos do texto de Ansegis retenham o verbo ativo (*transferre*), os mais antigos e limpos preferem o passivo (*transferri*): MGH *Cap.* ns I. 553 n.; sobre os manuscritos, Schmitz, 'Einleitung', 197-205.

⁶⁷ Algumas confirmações iniciais podem ser identificadas sob Carlos Magno, mas o privilégio ganhou substância na lei sob seus sucessores e, na prática, veio substituir as cartas que efetuaram a troca (P. Depreux, 'The Development of Charters Confirming Exchange', em K. Heidecker, ed., *Charters and the Use of the Written Word* (Turnhout, 2000), 46-9). Luís confirmou as trocas feitas por Bento de Ariane (em 815); Atto, bispo de Freising (816); Adalhard, abade de Corbie (823);

Noto, arcebispo de Arles (825); e Hildebald, bispo de Mâcon (825): Depreux, 'Charters', 49, 51, 54-5, 57-8. É provável que estivessem ligados a privilégios de imunidade-defesa, também associados pela primeira vez a Bento de Ariane em 814, segundo o qual 'propriedade da igreja seria tratada como fisco, [mas] não transformada em fisco', Wood, *Prop. Ch.* 252, 257, com 260-3 em seu exercício real.

⁶⁸ A legislação anterior inclui o *Capitulaire missorum* de 819, MGH *Cap.* I. 289, c. 7, que encontrou um lar em Ansegis (4.48), Depreux, 'Charters', 48-50, esp. 48 n. 34

⁶⁹ Compare *permutatio*, *alienare* e *loco venerabili* do *Epitome* com *commutatio*, *ecclesiae rebus* e uma linguagem de benefício ou utilidade nos estatutos de Carlos Magno. Depreux, 'Charters', 47-50, 59-61, explora a formulação inicial do privilégio e o uso de formulários e data a exigência de consentimento real para o final do século IX. A linguagem da troca vantajosa permaneceu fundamental, Wood, *Prop. Ch.* 770-1.

⁷⁰ A cópia de Ansegis pode ter moldado a formulação de um *capítulo* posterior, inserido no final da cópia de Hincmar de Reims da *Collectio* de Ansegis, BnF lat. 10758, pág. 180 (c. 162). O *capítulo* usa termos francos, mas pode ter se inspirado em Ansegis (2.29) ao falar de 'praeter mobilem possessem ... praedia vero, terras, vilas, ecclesias, censo, quia inde magni redditus possunt exire in commune bonum'. O *capítulo* sem data é ed. MGM. *Cap.* I. 334, c. 5

⁷¹ Carlos, o Calvo, confirmou o direito conforme citado nas capitulares de seu pai e avô e *sicut lex romana praecipit*, Depreux, 'Charters', 50; Esders e Patzold, 'Inalienability', 400.

⁷² Aparece depois do 789 'Duplex legationis edictum' (MGH *Cap.* I. 62-4) e antes de um capitular imperial de 802 (MGH *Cap.* I. 91-9), talvez uma instrução real que foi anexada ao capitular anterior por uma *senhora* (Ganshof, 'Le droit romain', 6-8). Pode ter sido uma emenda à decisão de Carlos Magno de 801, que abordava o costume lombardo na Itália e exigia que os legados post mortem *pro salute animae suae* fossem dados 'absolutamente', com apenas o direito de reserva de usufruto (MGH *Cap.* I. 204-5, c. 1). Madeira, *Prop. Ch.* 737, notifica uma decisão sob Lothar em 825 que permitiu que os doadores fizessem alterações em seu legado (MGH *Cap.* I. 326, c. 3).

⁷³ [c. 4] 'ITEM DE REBUS ECCLESiarUM. Volumus ut qui aliqui per testículos exinde quale [m] cumque rem tollere voluerit, per quinque vel septe [m] testimonia dicant suum testimonium, et sic tollantur quaecumque rem; quia testamentum quod romani faciunt firmum non posset nisi per quinque aut per septem confirmatur.' BnF lat. 4613, fol. 83r - v (ed. MGH *Cap.* I. 216, como 'Capitula Itálica'). É uma resposta franca à lei romana nativa sobre a validade dos últimos testamentos, por exemplo, *Lex Romana Visigoth.* 4.4.1 (= C.Th. 4.4.1) (Ganshof, 'Le droit romain', 8-9; Wood, 'Disputes', 19), um notado por Hincmar (S. Corcoran, 'Hincmar and his Roman Legal Sources', em Stone and West, eds, *Hincmar of Rheims*, 130).

⁷⁴ Neste caso, ele usou as constituições Sirmondianas, uma coleção de decretos imperiais (333-425) compilados na Gália por c. 585, que frequentemente circulava como um apêndice ao código Teodósico, M. Vessey, 'As Origens da Collectio Sirmondiana', em J. Harries e I. Wood, eds, *The Theodosian Code* (Londres, 1993), 178-99; S. Esders e H. Reimitz, 'After Gundovald, Before Pseudo-Isidore', *EME* 27: 1 (2019). Uma versão mais longa dos sirmondianos sobreviveu em apenas um manuscrito, Berlin MS Phillipps 1745, um manuscrito de Lyons no qual Florus fez anotações (Corcoran, 'Hincmar', 133-4, 137; K. Zechiel-Eckes, 'Sur la tradition manuscrite des Capitula', *Revue Bénédictine* 107 (1997); o *Capitula ex lege et canone collecta de Florus* é editado em PL 119, cols 419-22). No início do século IX, Lyon manteve um repositório excepcional de manuscritos de direito romano, com vários datando de cerca de 500, quando o direito pode ter sido ensinado lá (Liebs, 'Roman Law', 255); outros foram reunidos mais tarde, Vessey, 'Origins', 181-4, 194. Três das quatro cópias francas do *Epitome* de Julian foram identificadas em Lyon, embora entre a tradição com ligações particulares a Lyon, 'Grupo B', nenhuma testemunha de kp. 32, 33 sobreviver (Kaiser, *Epit. Iul.* 92-3, 469). On Agobard, E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon* (Viena, 1969), esp. CH. 4 -

⁷⁵ 'Sobre a administração da propriedade da Igreja', um caso que ele apresentou ao sínodo em Attigny em 822 (P. Depreux, 'The Penance of Attigny', em *Relig. Franks*, 383; De Jong, *Epitaph*, 195; C. de Clercq, *La législation religieuse franque*, 2 vols (1936, 1958), II. 36-8; *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, ed. L. van Acker, *Angobardi Lugdunensis opera omnia*, CCCM 52 (Turnhout, 1981). O trato fez não se referem ao direito romano, mas mostram evidências de pesquisas na biblioteca de Lyon. Seus argumentos foram estruturados em termos familiares (*pericula de rebus ecclesiasticis, quas contra uetitum et contra canones tractant, et in usus proprios gastunt homines laici*, em c. 4), e logo será familiar: *ad hanc roborandam* (c. 7); *Si uero his, qui propria uota non reddit, infidelis esse conuincitur iuxta Ecclesiasten ... qui ea, quae alii uouerunt ac reddiderunt, usurpat, inuadit, diripit et diripienda concedit* (c. 12). Este último antecipa o caso Pseudo-Isidoro (no [Capítulo 6](#)), assim como seus ecos o f o conselho de Tours (567), c. 25, CCSL 148A, 192-3.

⁷⁶ CICMA 53, o que sugere que esta foi apenas uma citação útil, não uma prova de um entendimento mais profundo da lei.

⁷⁷ PL 105, col. 643. 'et quidquid post auctoritatem Romanam, em Justiniana etiam lege comperimus, tuae sanctitati per nostros apices intimamus.' Ele estendeu o prazo de prescrição para quarenta anos.

⁷⁸ O contexto é fornecido no uso crescente de terras da igreja para fins seculares, como *precaria* para seguidores militares ou abadia laica para membros da família real, Wood, *Prop. Ch.* 798; P. Fouracre, 'Carolingian Justice: The Rhetoric of Improvement', em *La giustizia nell'alto medioevo (secoli v - viii)*, II (Spoleto, 1995), 77.

⁷⁹ Cfr. *CICMA* 60.

⁸⁰ Schönfeld, 'Xenod.', 19; Boshof, 'Armenfürsorge', 153-4; Stasolla, 'Propositio', 27. É enganoso ler a lista de Julian como uma tipologia formal de instituições de caridade, mesmo na lei oriental, onde uma tipologia institucional não é tão clara quanto presumida, E. Patlagean, 'La pauvreté Byzantine au VI^e siècle au temps de Justinien', em *EHP* 70-5, 77; [PW Duff, *Personality in Roman Private Law* \(Cambridge, 1938\), 179](#); cf. [A. Philipsborn, 'Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens', *Byzantinische Zeitschrift* 54: 2 \(1961\)](#). E [n. 1](#) 07 deste capítulo.

⁸¹ Roma adquiriu uma *orphanotrophium* (para crianças), *nosocomium* (para o doente), e (715-31) de Gregory II *gerocomium* (para a idade): Hubert, 'Hospitals et espace Urbain', 116-19; Dey, ' *Diaconiae* '. Vários outros foram inspirados em modelos bizantinos: Ravenna, uma cidade como Roma com fortes conexões gregas, também ganhou um *orfanotrófio* e *gerocômio*, este último quase contemporâneo da fundação de Gregório em Roma; na distante Clermont, o *nosocomium* de Praejectus, construído "à maneira oriental", se destaca. Gregório II tinha afiliações gregas próximas e visitou Bizâncio, A] Ekonomou, *Roma Bizantina e os Papas Gregos* (Lanham, MD, 2007), 244-6, 299. Para Ravenna, Ward-Perkins, *From Classical Antiquity*, 242, 244. On Praejectus, [Capítulo 3](#) n. 17

⁸² O *Liber Pont.* I. 296, 309, 397, 440-1, observou o *gerocômio* de Gregory, mas de outra forma usou o *xenodochium* e o *ptochium* para uma variedade de casas de bem-estar. Stasolla, 'Propositio', pela variedade de nomes e funções no início da Itália medieval. E veja a discussão abaixo, esp. pp. 153-7.

⁸³ Para os primeiros refrões medievais sobre os pobres, órfãos e viúvas, Moore, *Sacred Kingdom*, 262-3, 283. As categorias, pelo menos retoricamente, eram notavelmente duradouras: por exemplo, no final do século XII, 'Nam preter pauperum et infirmorum, languidorum e leprosorum, uiduarum e órfão xenodochia que stabiliuit et gubernauit', *The Book of St Gilbert*, ed. R. Foreville e G. Keir (Oxford, 1987), 54.

⁸⁴ Paschasius Radbertus, *Vita Adalhardi*, PL 120, cols 1538-9; MGH *Conc.* II.i, 455-6, c. 28

⁸⁵ 'Orphanorum quoque et debiliu, necnon et hospitum in iisdem locis oportunius velut xenodochium constituerat', Paschasius Radbertus, *Vita Adalhardi*, PL 120, col. 1539; «etiam exenodochium inbecillium ac decrepitorum pauperum, ad instar duodeni apostolici numeri constituit, deputatis eisdem rebus, qui enough praeberent alimoniam», *Vita Ansberti episcopi Rotomagensis*, ed. W. Levison, MGH *SS rer. Merov.* V (Hanover, 1910), p. 628; 'quam de sinodochiis seu pauperes et viduas vel orfanos', MGH *Cap.* I. 198, c. 1

⁸⁶ *Gesta Aldrici*, 148-9: 'Unum itaque iuxta praefatam Ca [e] no [homem] nicam urbem supra fluvium Sartae a radice pontis sanctae Mariae propter habundantiam aquarum et pascuarum construere certavit ad receptionem videlicet episcoporum c vantajoso em cúmulos; in quo et aecclesiam construxit... sollempniter dedicavit... Alterum ergo hospitale iuxta matrem et senioris civitatis scilicet aecclesiam infra urbem construxit, in quo pauperes et debiles, ceci ac claudi sive aliarum debilitatum subnixa et sénioris civitatis scilicet aecclesiam infra urbem construxit, in quo pauperes et debiles, ceci ac claudi sive aliarum debilitatum subnixa et indigentes multi-receiter constituentur, em quo pauperes et debiles., quibus alimenta et lectorum stramenta enough et discrete ministrarentur.

⁸⁷ St Gall, Stiftsbibliothek MS Cod. Sang. 196 (folha de rosto). Kaczynski, 'Some St. Gall Glosses', 1011, interpreta isso incorretamente como 'Vigeni hospitalorum'. E veja as glosas em inglês antigo para o termo *xenodochium* em C. Morini, ' *Xenodochium* nelle glosse anglosassoni ai " *Bella Parisiaca Urbis* "', *Aevum* 69 (1995).

⁸⁸ fontes italianas usaram *xenodochia*; no século IX, as fontes francas começam a preferir os *hospitales* de base latina, ao lado de *xenodochia* e *receptacula*.

⁸⁹ Kaiser, *Epit. Iul.* 464; *Sendhandbuch des Regino von Prüm*, 190 (1,372-3); [Bonizo de Sutri, *Liber de vita christiana*, ed. E. Perels \(Berlim, 1930\), 216 \(5.22\)](#).

⁹⁰ MGH *Conc.* III. 94 (c. 17), 226 (c. 15), 418-19 (c. 10); IV. 161 (c. 5). Discutido no [Capítulo 6](#).

⁹¹ MGH *Conc.* III, 324 (c. 23).

⁹² Ver n. 46

⁹³ Stolte, 'Law of New Rome', 356. Para a complexidade local por trás dessa declaração, ver S. Corcoran, 'Roman Law in Ravenna', em Herrin e Nelson, eds, *Ravenna*. Em seu ressurgimento na segunda metade do século XI, WP Müller, 'The Recovery of Justinian's Digest', em *BMCL* 20 (1990); M. Ascheri, *The Laws of Late Medieval Italy* (Leiden, 2013), 20ff.

⁹⁴ Entre muitos: *HDC* 25; Merzbacher, 'Kanonischen Recht', 74-5, 77-8; Caron, ' *pia fundatio* ', 140-2; Rocca, *Il diritto osped.* 35-41; Patlagean, 'Pauvreté Byzantine', 72-5; Frank, 'Hospitalreformen', 6, 10-11; cf. [JP Thomas, *Fundações Religiosas Privadas no Império Bizantino* \(Washington, DC, 1988\), 37-58](#), onde as fundações filantrópicas são consideradas com mosteiros.

⁹⁵ As investigações mais esclarecedoras são Duff, *Personality*, 173ss; Siems, ' *Piae causae* ', 60-9. O problema tem uma longa história jurídica, que trata *piae causae* como uma classe de instituição, 'uma espécie de propriedade da Igreja ... sujeita ao controle da Igreja': R. Sohm, *The Institutes: A Textbook*, tr. JC Ledlie (Oxford, 1907), 198; WW Buckland, *A Text-Book of Roman Law* (Cambridge, 1963), 178-81; [EF Bruck, *Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* \(Berlim,](#)

1954), 70ss .

⁹⁶ Siems, ' *Piae causae* ', 58-9, 83, oferece bibliografias sobre esse problema na Alemanha, onde a bolsa de estudos foi concentrada. Borgolte, 'Die Stiftungen des Mittelalters', *ZRG 150 Kan. Abt.* 74: 1 (1988), repr. em seu *Stiftung und Memoria* , oferece uma crítica eficaz de tais abordagens teleológicas para 'fundações' na Alemanha e sua falha em identificar a personalidade jurídica. Sobre a terminologia, M. Borgolte, *Enzyklopädie des Stiftungswesens* , I (Berlin, 2014), 23-31, 57-67; Chitwood, 'Endowment Studies', onde as pp. 6-7 abordam o problema de definir uma 'fundação' para fins históricos.

⁹⁷ Os estudos em *Itin. Fid.* dar uma ideia da incrível variedade de dispositivos ao longo do tempo e do lugar. Para além do Oeste, Hennigan, *Nascimento de uma Instituição Legal* , 52-70.

⁹⁸ Exemplos que demonstram o potencial de cada abordagem são: M. Borgolte, 'Die Stiftungen' e Borgolte, 'Foundations'; Feenstra, 'Foundations', 305-26; Rigon, 'Schole, confraternite e ospedali'; Duff, *personalidade* .

⁹⁹ Assim, por exemplo, a retenção por um fundador (ou proprietário) de uma participação proprietária em uma fundação / seu fundo patrimonial está na base do conceito alemão de *Stiftung* . O status de doação, portanto, determina a natureza legal de uma instituição de uma forma que não o faz para acadêmicos ingleses e italianos, e levou a muitos estudos alemães que examinam tão rigorosamente a natureza da doação, especialmente o binário entre igrejas proprietárias (*Eigenkirche*) e igrejas dotadas . Em contraste, os estudos de inglês estão menos preocupados com o status de 'propriedade'. Eles vêem a instituição como um tipo definido e as reivindicações sempre mutáveis dos leigos como parte de um continuum de experiência que é histórica e culturalmente limitado. Os estudos italianos têm uma abordagem centrada nas pessoas, olhando para o papel das confrarias na inovação e na resistência da caridade ([M. Gazzini, ed., Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze](#) (Florença, 2009) , especialmente os ensaios de Natalini, Frank e Terpstra). Para um exame cuidadoso das abordagens de dotação, de dentro da escola alemã, ver Z. Chitwood, 'The Proprietary Church and Monastery in Byzantium', *Viator* 47: 3 (2016); também, C. Modelmog, 'Stiftung oder Eigenkirche?', em F. Rexroth e W. Hushner (eds), *Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa* (Berlin, 2008), 220-2.

¹⁰⁰ Duff, *Personality* , 171-3. O surgimento de igrejas, especialmente no século IV, é considerado em C. Sotinel, 'Locais de Adoração Cristã e sua Sacralização', em Sotinel, *Igreja e Sociedade na Antiga Itália* , no. 12 (Farnham, 2010).

¹⁰¹ Muitos relatos eclesiásticos modernos baseiam-se nos chamados cânones árabes de Nicéia (325), que não serão tratados aqui. Esses cânones *pseudo-niceanos* são espúrios: H. Kaufhold, 'Sources of Canon Law', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law* (Washington, DC, 2012), 299. Um artigo recente iteração desse modelo eclesiástico é, [C. Keyvanian, Hospitals and Urbanism in Rome, 1200-1500](#) (Leiden, 2015), 33-6 .

¹⁰² Sobre a lei imperial e a igreja: Chitwood, 'Proprietary Church', 29-46; Thomas, *Fundações Religiosas Privadas* ; [B. Stolte, 'Law for Founders,' in M. Mullett, ed., Founders and Refounders of Byzantine Monasteries](#) (Belfast, 2007) .

¹⁰³ E. Levy, *West Roman Vulgar Law* (Filadélfia, PA, 1951), esp. 12-14; W. Kaiser, 'Justinian and the *Corpus Iuris Civilis* ', em *CCRL* .

¹⁰⁴ As categorias de divina e volta estendida humano a lei romana clássica, e foram colocadas para fora por Caio, P. du Plessis, 'propriedade', em *CCRL* 177-8; Kantor, 'Property in Land', 57. O programa mais amplo de reforma de Justinian era extraordinariamente ambicioso: visava restringir o poder aristocrático, afirmar a autoridade imperial e regular a vida clerical e leiga, [P. Sarris, Economy and Society in the Age of Justinian](#) (Cambridge, 2006), 206-12 .

¹⁰⁵ Título 2, 'Sobre as igrejas sagradas, suas propriedades e privilégios' ('De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum'). Título 3, 'Sobre bispos, clérigos, orfanatos e hospitais enfeitados, e *xenodochia* , eremitas e monges e seus privilégios ...' ('De episcopis et clericis et orchrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio earum ...').

¹⁰⁶ Cod. 1.2.23; Bacalhau. 1.3.41.3, 11; Bacalhau. 1.3.43, 45, 48; Nov. 120.6.1; 131 de novembro. Antes disso, tais termos não eram consistentes. Mas veja novembro 54.2 que apresenta *venerandae* (adorador).

¹⁰⁷ Parece não ter havido qualquer tipologia formal dessas instituições filantrópicas, mas sim uma profusão de tipos ao longo do tempo. Apenas um, o *órfão* , foi distinguido legalmente quando seu diretor recebeu direitos em 472 para agir em nome de seus pupilos (Cód. 1.3.31, 34; Nov. 131.15). Duas leis forneceram cinco tipos como exemplos (Cod. 1.2.22; Cod. 1.3.41.11, com *gerontocomia* e *nosocomia* alternativamente). Seis tipos aparecem juntos apenas duas vezes: em uma lista 530 de funcionários (abaixo do n. ¹⁰⁹) e uma vez em novembro 7.1 (535), cujas outras referências usam três, quatro ou cinco dos termos. Outros atos não fornecem listas completas. *Ptochotrophium* / *ptochium* era o termo básico, o último como *ptochia* às vezes usado para se referir a casas filantrópicas em geral (novembro 7.5,6; Cod. 1.3.41.3); *xenônio* / *xenodochium* era seu par frequente. Depois disso, era mais comum adicionar *nosocômio* (novembro 54.2), depois *orfanotrófio* (novembro 120.1, 6.2, 7) e *gerontocômio* (novembro 131.13; Cod. 1.2.22, 23; Cod. 1.3.45.1b, 3a), mas não havia uma lógica sistemática para isso. (O próprio Título 3 do Código se referia simplesmente a 'orfanatos, hospitais enfeitados, xenodochia' ('órfão et brephotrophis et xenodochis'), junto com bispos, clérigos, monges, etc.). Juntas, as listas oferecem exemplos ilustrativos de um gênero de casa; não eram tentativas de estabelecer um grupo oficial de instituições, mas de acomodar uma profusão crescente de instituições de caridade (Cód. 1.3.41.3).

¹⁰⁸ Cod. 1,3,20, 22, 38, 39, 43, 46; 5 de novembro.

¹⁰⁹ Cod. 1.3.45.3 (530) enumera os chefes das seis instituições de bem-estar (*xenodochos ptochotrophos nosocomos brefotofos órfãos gerontocomos*) ao lado de *paramonários* [servos de um mosteiro], *oeconomos* [mordomos] *vel denique piarum causarum administatores* [superintendentes de causas piedosas] '. O grupo é de funcionários encarregados da gestão de fortunas ou receitas. Veja, também, o primeiro Cod. 1.3.32.7, o primeiro a mencionar tais casas, que inseriam 'ortodoxos *xenodochii* e *ptochii* ' (termos para aqueles que dirigiam xenodochia e ptochia) ao lado de 'padres e clérigos de qualquer grau e monges'.

¹¹⁰ Um *ptochium* também poderia ter um oratório e *adorantes clericorum* (novembro 120.6.1), o que exigiria consagração.

¹¹¹ '... sin xenonem, infra unum annum eum facere cogantur, cum hoc tempus ad defunctorum voluntatem implendam implendam sufficiat: possunt enim et domum conduci ibique aegroti deponi possunt, dum xenonis exstructio perficiatur. Bacalhau. 1.3.45, atualizado em 545 como Nov. 131.10.

¹¹² '... in quibus et altare collocatum est et sacrum displayitum ministerium, quale moris est in sanctissimis ecclesiis celebrari, sacris quippe lectis scripturis et sacrosancta et ineffabili tradita communione, et monachica illic facta habitatione'. Novembro 7.11.

¹¹³ 'lege scilicet ... in parte autem ecclesiastica vel aliarum domuum, quae piis consortiis deputatae sunt, suum vigorem pietatis intuitu mitigante.' Bacalhau. 1.2.22.

¹¹⁴ 'Etiam de iis aliquid definiendum esse credidimus, qui curam venerabilium xenonum nosocomiorum ptochiorumphanotrophiorum brephotrophiorum susceperunt vel suscipient.' Bacalhau. 1.3.41.11. A primeira referência usa *ptochium* , a seguir *ptochotrophus* , os líderes dados como exemplos de uma categoria mais ampla, 'os encarregados de *ptochia* ' ('quive ptochio praeficiendus'; 'ptochio praepositum', §§ 20, 23).

¹¹⁵ 'Nam cum quidam propter spem quam in deo habent et ut animae eorum salvae fiant ad sacrosanctas ecclesias accedant iisque ipsis facultates suas offerant et relinquant, ut in ptochos et pauperes aliosque pios usus gastantur, absurdum est episcopos haec in proprium lucostere suos cognatosque gastere. ' Bacalhau. 1.3.41.3.

¹¹⁶ 'Manifestum enim est eum, qui xenodochos vel nosocomo vel ptochotropho vel órfão órfão quid relinquit vel donat sive in scriptis sive sine scriptura, ideo dare, ut per eum pie erogetur, quippe qui multas pietatis occures habeat per eos qui sub ipsius cure sunt. Bacalhau. 1.3.41.13. Uma noção semelhante é articulada de forma bastante comovente em 531 (Cod. 1.3.48.3): 'para quem é mais pobre do que os homens oprimidos pela necessidade, colocado de lado em um *xenônio* e, afligido por enfermidades físicas, incapaz de obter para si o alimento necessário para sobreviver?' ('qui et inopia tenti sunt et in xenonem repositi et suis corporibus laborantes necessarium victum sibi non possunt adferre').

¹¹⁷ 'Ubique enim id enititur, ut quae ad pios usus destinata sunt incrementum vel augmentum capiant: ita enim *quisquis pro animae suae saudação aliquid facere vult* , promptius donabit, quando confisus fuerit *e quae offeruntur pie administratum* .' Bacalhau. 1.3.41.17 (itálico do autor).

¹¹⁸ atos de *Pio* faziam parte de uma longa tradição romana de lealdade e *euergésia* cívica ; aqui, porém, o termo assume um novo significado cristão, impregnado de idéias de assistência social - o 'clamor dos pobres' (Mt 25: 31-46) e salvação, Brown, *Poverty and Leadership* , 87-91. Para atos anteriores de munificência (não-cristã), D. Johnston, 'Munificence and Municipia: Bequests to Towns in Classical Roman Law', *Journal of Roman Studies* s 75 (1985); Bruck, *Über Römisches Recht* , 70-82; Borgolte, 'Die Stiftungen', 71-4; [G. le Bras, 'Les fondations privées du haut empire', em Studi in onore di Salvatore Riccobono \(Palermo, 1936\), III. 23-67](#) ; e a longa tradição, na Itália, Ward-Perkins, *From Classical Antiquity* .

¹¹⁹ Uma lei complementar de 528 elaborada com base em um princípio mais antigo, 'ut donationes super piis causis factae' eram válidos até 50 *solidi*, mesmo que não escritos, a fim de garantir doações para igrejas sagradas, casas filantrópicas, os pobres e cidades (Cod. 1.2.19).

¹²⁰ 'Sub hac tamen definitione, ut impletis iis quae hac lege placuerunt et *pia donatorum promissione ad effectum adducta* administratio rerum donatarum ex sententia donatorum et secundum condiciones iis impositas procedat.' Bacalhau. 1.2.15.3 (itálico do autor). Compare com legados *sub modo* , um mecanismo clássico subdesenvolvido para legados de caridade: D. Johnston, 'Trust and Trust-Like Devices in Roman Law', em *Itin. Fid* . 45-56, e para uma história inicial, [Johnston, 'Munificence'](#) ; Bruck, *Über Römisches Recht* , 72-84; [J. Hillner, 'Families, Patronage, and the Titular Churches of Rome, c.300-c.600', em K. Cooper e J. Hillner, eds, Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome \(Cambridge, 2007\)](#) .

¹²¹ 'Eadem omnimodo valeant in xenodochiis quae dicuntur vel nosocomiis vel ptochiis, quae quis *donandi animo* ad modum supra dictum aedificaturum se pollicitus est.' Bacalhau. 1.2.15.1 (itálico do autor).

¹²² Uma lei 472 de Leão I incluiu seu pessoal ao lado de padres e monges em suas novas proteções contra exações seculares (Cód. 1.3.32.7-8); outro em 468 legados regulamentados para resgatar cativos (Cod. 1.3.28).

¹²³ Cfr. Bacalhau. 1.2.19.

¹²⁴ 'Id, quod pauperibus *testamento vel codicillis relinquitur* , non ut *incertis personis* relictum evanescat, sed modis omnibus ratum firmiterque consistat.' Bacalhau. 1.3.24 (itálico do autor).

¹²⁵ Patlagean, 'La pauvreté Byzantine', 73-5. Um exemplo evocativo, que se concentra na condição dos pobres, é C. Humfress, 'Poverty and Roman Law', em M. Atkins e R. Osborne, eds, *Poverty in the Roman World* (Cambridge, 2006), 194-7.

¹²⁶ E ver novembro 131.6, que permite quarenta anos para recuperar propriedades 'para igrejas sagradas e todos os outros lugares veneráveis' ('sacrosactis ecclesiis et aliis universis venerabilibus locis'), estendendo a provisão 'para a coleção de legados e herança que foram legado para propósitos piedosos' ("in exactione legatorum et hereditatum quae ad pias causas relictæ sunt").

¹²⁷ 'In omnibus enim talibus piis voluntatibus sanctissimos locorum episcopos volumus providere, ut secundum defuncti voluntatem universa procedant, licet praecipue a testatoribus aut donatoribus interdictum sit eis habere ad haec aliquod participium.'

¹²⁸ '... cum enim pietatis ratio communis sit, commune etiam studium esse debet, ut e a impleantur.' Bacalhau. 1.3.45.6. Além disso, novembro 131.11.4.

¹²⁹ Um edito tardio (544) para guardar a propriedade da igreja estabeleceu medidas para verificar os administradores abusivos em mosteiros, igrejas e *ptochia*. Para tanto, distinguiu *ptochia* com um oratório, cujos contratos foram feitos com o consentimento do seu clero e do mordomo, daqueles sem, cujos gerentes redigiram o contrato e devem prestar juramento perante o bispo que os encarregou (novembro . 120.6.1). Outras categorias incluíam igrejas sagradas e casas religiosas sob o bispo (novembro 120.6.1) e mosteiros (novembro 120.6.2). Devemos ser cautelosos ao presumir que o que Justiniano afirmava na lei prevaleceria, mesmo no Oriente. Na reação contra sua afirmação do *imperium*, Sarris, *Age of Justinian*, 219-24.

¹³⁰ J. Harries, 'The Background of the Code', em Harries and Wood, eds, *Theodosian Code*; T. Honoré, *Law in the Crisis of Empire* (Oxford, 1998); Liebs, 'Roman Law', 245-7.

¹³¹ Para seu uso no terceiro quarto do século IX, e para a frase, ver JL Nelson, "'Not Bishops' Bailiffs but Lords of the Earth"', em D. Wood, ed., *The Church and Sovereignty* (Oxford, 1991), 23.

¹³² *CICMA* 45-6, modificando I. Wood, 'The Code in Merovingian Gaul', em Harries and Wood, eds, *Theodosian Code*. O Breviário começou com os dezesseis livros de C.Th., depois acrescentou romances de imperadores romanos do século V e várias coleções de direito romano anteriores: *Lex Romana Visigothorum*, ed. G. Haenel (Leipzig, 1849). Os reinos visigóticos se estendiam pelo que hoje é a Espanha e o sudoeste da França.

¹³³ Justinian's *Digest*, por exemplo, dedicou dez livros inteiros a questões de testamentos, *Digesta*, ed. T. Mommsen e P. Krueger, 16ª ed. (Berlim, 1954), livros 28-37.

¹³⁴ 'Habeat incomisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licent, quod iterum non redit, arbitrium.' Tr., Com pequenas adaptações, segue C. Pharr et al., Tr., *The Theodosian Code and Novels* (Princeton, 1952). Constantine também relaxou os requisitos formais para a apresentação de um testamento, permitindo que os testadores escrevessem em qualquer material e usando suas próprias palavras (Cod. 6.23.15), um ato discutido em N. Everett, 'Lay Documents and Archives', em WC Brown et al., eds, *Documentary Culture and the Laity* (Cambridge, 2013), 68-9. As mulheres podiam doar suas propriedades, embora seu direito de fazê-lo *in extremis* fosse restrito, para que (temia-se) elas fossem vítimas de agentes inescrupulosos (C.Th. 16.2.27), Humfress, 'Poverty and Roman Law', 196.

¹³⁵ '... quoniam isdem sub perpetua inustae infamiae nota testandi ac vivendi iure Romano omnem protinus eripimus facultatem'. C.Th. 16.5.7, pr. e 2. Sobre os Eunomianos: C.Th. 16.5.17, 23, 25, 27, 36, 58,4.

¹³⁶ De apostatis: 'His, qui ex christianis pagani facti sunt, eripiatu facultas iusque testandi et omne defuncti, si quod est testamentum submota conditione rescindatur.' Sobre o contexto e a intenção da lei, e o caso em que *submota conditione* significa 'não cumprimento das formalidades', ver L. Atzeri, 'Submota conditione: Una questione terminologica', em K. Muscheler, ed., *Römische Jurisprudenz: Dogmatik, Überlieferung, Rezeption* (Berlin, 2011), 20-32. Um contexto mais amplo é fornecido por T. Jürgasch, 'Christians and the Invention of Paganism', em MR Salzman et al., Eds, *Pagans and Christians in Late Antique Rome* (Cambridge, 2015), 128-9.

¹³⁷ cidadãos judeus podiam fazer testamentos, mas não deserdar um herdeiro cristão (C.Th. 16.8.28).

¹³⁸ '... cum repertum fuisset, aliás quoque partes eiusdem voluntatis ita iuste ac prudenter institutas, ut nullum bene de se meritum neglexerit, multa sacrosanctis ecclesiis, multa pauperibus, multa monachis religionis intuitu, multa captivorum redemptioni eorum contulerit sorte'. N.Marc. 5.1. Um dos editais que modificou foi o C.Th. 16.2.27, para o qual ver n. 134

¹³⁹ '... id modis omnibus ratum firmitusque consistat'.

¹⁴⁰ É uma imagem mantida nas cartas de Gregório, o Grande. Tendo passado um ano em Constantinopla (embora mais tarde afirmasse não conhecer grego, *Greg. Epp.* . 11.55), Gregório estava familiarizado com a lei de Justiniano. Essa familiaridade era estranha no Ocidente e não refletia condições mais amplas (*CICMA* 40-1). Ele estava ciente de suas leis sobre instituições de bem-estar, embora Gregório apenas aplicasse uma à xenodochia no Ocidente: Cod. 1.3.45 / Nov.

131,10, que as diretivas em a serão cumpridas e em tempo hábil (*Greg. Epp* . 1.9, 4.9, 4.10, 9.35, 9.90, 13.26). Uma aparente exceção - que *xenodochia* em Cagliari submetem relatos regulares ao bispo, sob cuja instrução eles existem (*Greg. Epp* . 4.24) - citava o costume local na Sardenha Bizantina e não estava recomendando uma nova prática.

¹⁴¹ '... ut si cuicumque ante ipsos decem et octo annos euenerit egritudo, et se uiderit ad mortis periculum tendere, habeat licentiam de rebus suis pro animam suam in sanctis locis, causa pietatis, uel in senedochio iudicare, quod uoluerit; et quod iudicauerit pro animam suam, stabilem de [b] eat permanere.' Liut. não. 19. Isso retrabalha um decreto anterior de 713 - a primeira revisão de Liutprand do código de Rotheri - lançando-o especificamente para menores e presentes *pro anima* : *Leges Langobardorum*, 643-866 , ed. F. Beyerle, 2ª ed. (Witzenhausen, 1962), 101 (no. 6), 110. Sobre o papel dos juizes no palácio e nas assembleias judiciais locais, Wickham, 'Consensus', 401-4.

¹⁴² '... in ecclesiam aut in loca sanctorum aut in exeneodochio pro anima sua'. Liut. não. 73, Ahist. nº 7-8 (*Leges Langobardorum* , 133-4, 201-2). Como o edito de Liutprand c .726 explica 'quia in loga sanctorum aut in exeneodochio nec thinx nec launchigild inpedire deuit, e o quod pro anima factum est' (*Leges Langobardorum* , 134).

¹⁴³ Everett, 'Lay Documents'. Para as complexas relações entre o costume e a lei durante o período romano tardio, e a importância do primeiro, C. Humfress, 'Law and Custom under Rome', no Rio, ed., *Law, Custom, and Justice* .

¹⁴⁴ A lei romana foi rápida para saturar os chamados códigos de lei germânicos, e devemos ser cautelosos para não traçar uma linha muito clara entre os dois: [N. Everett, 'Literacy and the Law in Lombard Government', EME 9 \(2000\), 106-7](#) ; P. Wormald, 'The Leges Barbarorum', em H.-W. Goetz et al. eds, *Regna e Gentes* (Leiden, 2003). Para discussões críticas do campo, [D. Liebs, 'Roman Vulgar Law', em B. Sirks, ed., Aspects of Law in Late Antiquity \(Oxford, 2008\)](#) ; Rio, 'Introdução', em sua *Lei, Costumes e Justiça* .

¹⁴⁵ Sobre o termo e continuidades da lei romana e 'Romanos' nos novos reinos, Wormald, ' *Leges Barbarorum* ', p. 29; A 'tradição savante' de Gaudemet, em seu 'Survivances Romaines', 158ss. O termo "lei vulgar romana" foi anexado e cultivado muitas interpretações pejorativas, talvez o mais influente modelo abrangente de Levy de uma lei "vulgar" nascida no início do século IV de "energias reprimidas há muito tempo [que] agora irromperam imediatamente através as represas em desintegração" (Levy, *Vulgar Law* , com citação na p. 7). Os desafios para a condescendência inerente a esta estrutura incluem JB Sirks, 'Shifting Frontiers in the Law', em R. Mathisen e H. Sivan, eds, *Shifting Frontiers in Late Antiquity* (Aldershot, 1996); e K. Fischer Drew, "Another Look at the Origins of the Middle Ages", *Speculum* 62: 4 (1987).

¹⁴⁶ Everett, 'Lay Documents', 70-82; Corcoran, 'Ravenna', 184-95. Para as primeiras estruturas administrativas, E. McCormick Schoolman, 'Local Networks and Witness Subscriptions', *Viator* 44 (2013), 32, 41. On Ravenna's place between Byzantium and Rome, V. Ortenberg West-Harling, 'The Church of Ravenna', em Herrin e Nelson, eds, *Ravenna* .

¹⁴⁷ Everett, 'Lay Documents', 63, 66ff.

¹⁴⁸ Wood, 'Disputes', 12-14; Corcoran, 'Ravenna', 184-5. Um 'eco' de *gesta municipalia* persistiu em uma série de práticas públicas, WC Brown, 'The *Gesta Municipalia* in Frankish Europe', em Brown et al., Orgs, *Documentary Culture* ; Rio, *Legal Practice* , 179-82.

¹⁴⁹ Por exemplo, VC 2.5.12-18. Ver também, Everett, 'Lay Documents', 82-93.

¹⁵⁰ Wood, 'Disputes', 9, 12-13, e A. Rio, 'Charters, Law Codes and Formulas', em P. Fouracre e D. Ganz, eds, *Frankland* (Manchester, 2008), que enfatiza como as *fórmulas* funcionam não siga nenhuma estrutura simples (ou romana).

¹⁵¹ Innes, *State and Society* , 111-18, com frase em 118.

¹⁵² C. Wickham, *Early Medieval Italy* (Ann Arbor, MI, 1989), esp. 124-8.

¹⁵³ Wormald, ' *Leges Barbarorum* ', 35; Everett, 'Literacy'; Wickham, *Early Medieval Italy* , 122-8.

¹⁵⁴ Wormald, ' *Leges Barbarorum* ', 22, 38-9. C. Wickham, 'Land Disputes and their Social Framework', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Settlement of Disputes* (Cambridge, 1986), 113. For Lombard Relations with the church, TS Brown, 'Lombard Religious Policy', em G. Ausenda et al., eds, *The Langobards before the Frankish Conquest* (Woodbridge, 2009). On Liutprand, Wickham, *Early Medieval Italy* , 43; cf. Everett, 'Literacy', 103-4.

¹⁵⁵ Uma visão de longa data de que os carolíngios não consultavam os livros de direito romano está agora sendo derrubada, especialmente para a Itália: Wickham, 'Land Disputes', 112, 122-3; Trump, 'Überlieferung des römischen Rechts'.

¹⁵⁶ McKitterick, *Written Word* , 23-31 e as referências acima.

¹⁵⁷ A forma romana de testamento continuou na Gália até o século VIII, quando, Kasten argumenta, a herança se tornou mais pessoal e comemorativa ([B. Kasten, 'Erbrechtliche Verfügungen des 8. und 9. Jahrhunderts', ZRG 107 Kan. Abt. 76 \(1990\), especialmente 237-8](#)). Nesse caso, tal desenvolvimento pode ter reforçado o uso de testamentos para estabelecer diretrizes para a *xenodochia* , como vários dos próprios exemplos de Kasten sugerem (pp. 253, 256-7).

¹⁵⁸ 'não faz diferença o que quer que seja que as formas gramaticais dos verbos indicam em sua vontade, ou que maneira de falar se derrama' (Cod. 6.23.15), trad. Everett, 'Lay Documents', 68-9.

¹⁵⁹ A primeira ação a sobreviver do Reno médio foi o testamento 634 (romanizado) de Adalgisel-Grimo (Innes, *State and*

Society, 112). Veja, também, os testamentos de 474-552 nos registros municipais, entre os primeiros atos nos papiros de Ravenna, McCormick Schoolman, 'Local Networks', 26ss. Sobre fazer testamento, McKitterick, *Written Word*, 61-7; Everett, 'Lay Documents', 87-8.

¹⁶⁰ Na VC, na hora de fazer um testamento, a preocupação centrava-se nos que estavam sendo redigidos pelos moribundos (*morientium extrema voluntas*), de modo a garantir que o que estava escrito transmitisse suas intenções genuínas (VC 2.5.12). Apresenta quatro formas de redigir testamentos, papéis das testemunhas, publicação por meio de um eclesiástico, investigação por um juiz e mecanismos para verificar sua autenticidade. Este último incluía 'uma pesquisa a ser feita por ambas as partes, em jornais domésticos para instrumentos escritos, de modo que possam ser comparados com as assinaturas e sinais de outros documentos' ('querenda ab utrisque partibus in scriniis domesticis instrumenta cartarum, ut contropatis aliarum scripturarum suscriptionibus adque signis possit agnosci, utrum habeatur idonea, um reprobetur indigna. ') (VC 2.5.12-18, em 17).

¹⁶¹ Notavelmente, o *Codice diplomatico longobardo*, implantado efetivamente em Schönfeld, 'Xenod.', Esp. 14-16. Além disso, HDC 36-54; Mollat, 'Premiers hôpitaux'; Stasolla, 'Proposito'; Sternberg, *Orientalium more secutus*, caps 4-5.

¹⁶² CDL I, nos. 24, 32, 48, 82, 96, 114; II, nos. 127, 140, 163, 175, 194, 203, 218, 224, 231; Stasolla, 'Proposito'; Kasten, 'Erbrechtliche Verfügungen', 253, 256-7.

¹⁶³ CDL I, não. 96: 'em sua habeat potestate regendum, em senodochio egenos uel pauperes recipiendum et elemosina tribuendum et guernandum per ebdomata una pauperes uel peregrinas animas et una cum Dominico abbate retore'. Costambeys et al., *Carolingian World*, 112, oferece contexto.

¹⁶⁴ '... ut sint insimul pauperes duodecim, qui una die per singula ebdomadas in ipso Sinodochio S. Vitalis suscipere, et a mensa pascere deveant... ut sempre in ebdomada una Pasca, presbit [er] de ipso Senodochio ipsum Balneum calere facias, tota ipsa ebdomada ipsi pauperes laventur. ' *Memorie e documenti... di Lucca*, ed. Barsocchini, não. 231. O presente é de Jacopo Diacono, com efeito após sua morte.

¹⁶⁵ Stasolla, 'Proposito', 39-41, uma resposta formulada nos termos mais gerais.

¹⁶⁶ HDC 41-2, 44. Imbert parece argumentar que esta prática surgiu de uma 'confusão fácil' de pobres e doentes em um hospital para uma comunidade, mas o caso é feito de forma muito geral (pp. 26-7).

¹⁶⁷ Schönfeld, 'Xenod.', 40-4; Sternberg, *Orientalium more secutus*, 155-7.

¹⁶⁸ Borgolte, 'Die Stiftungen', 84-93.

¹⁶⁹ Que tantas disposições foram escritas em testamentos, foi frequentemente referido, Siems, ' *Piae causae* ', 63, 69; HDC 39, 41 n., 52 n.; Rosenwein, *Vizinho de São Pedro*, 87. Política complexa - familiar, senhorial e diocesana - pode estar subjacente a declarações aparentemente diretas de doação: R. Balzaretto, 'The Politics of Property in Ninth-Century Milan', *Mélanges de l'Ecole française de Roma — Moyen Age* 111: 2 (1999), 754-7, 761-3, um estudo centrado em um xenodochium.

¹⁷⁰ A confiança em arquivos eclesiásticos distorce o material, e poucos testamentos leigos sobrevivem, JL Nelson, 'Literacy in Carolingian Government', em R. McKitterick, ed., *The Uses of Literacy* (Cambridge, 1990), 13.

¹⁷¹ Innes, *State and Society*, 111. Por seu crescente peso nos tribunais lombardos, Wickham, 'Land Disputes', 114, 117. As palavras foram informadas por outros, e por convenção diplomática, mas teriam ressoado para audiências posteriores como o instrução direta do doador.

¹⁷² Na data da inscrição, M. Bottazzi, 'Tra Papato e Impero', *Studi medievali*, 3ª ser. 47 (2006), 311-19. A carta é editada em [I. Ciampi, Cronache e statuti della città di Viterbo \(Florença, 1872\), 282-4](#), e cita todo o c. 141 do *Institutio canonicorum* (ver [Capítulo 3](#), n. 58). Exemplos de epigrafia podem ser vistos em Ward-Perkins, *From Classical Antiquity*, 3, 73-6, 247-8.

¹⁷³ O formulário de Marculf oferece outro exemplo franco, em uma carta "para alguém que deseja construir um *exsinodocio* ou mosteiro a partir de uma grande propriedade": parte [2](#), nº. 1, *Marculfi Formularum: Libri Duo*, ed. A. Uddholm (Uppsala, 1962), 162-74. Sua localização no livro 2, sobre questões locais, e o fato de que a escritura se refere a um 'xenodochium' e não a um 'mosteiro', sugere que foi escrito para o primeiro, embora um contraste muito cuidadoso seja imprudente aqui e para tal grande empreendimento, 'de uma grande propriedade', com um *oratório* (uma referência a *ipsis sanctis Dei pauperibus* também obscurece qualquer limite fácil, mas cf. *Marculfi Formularum*, parte [1](#), nos. 1, 2, 19, 24, 35). A escritura está na voz do doador e fornece suas diretrizes: ' *elegi* ad prefato oratorio vel cellola iuxta apostolorum numero duodecim ad presens pauperum pro remissione peccatorum meorum... Ubi etiam per presentem epistolam donacionis mei dono ad presente die — quod in luminaribus ipsius oratorii ac substanciali victu, vestitu quoque, substantacione ipsorum pauperum vel clericorum ibidem serviencium, Deo gubernante et opitulante proficiat »(p. 166). Termina exigindo que a *presens epistola* permaneça *firma, incorrupta, intemerata inviolataque*, confiando a proteção desta 'minha vontade' (*huic voluntate mea*) ao bispo, que pode punir com anátema e multas. Tratava-se de um ato eclesiástico e modelo de ação episcopal, colocando duas opções perante o doador, que entregava os títulos de terra (*instrumenta*) ao bispo, de maior ou menor custódia episcopal (p. 172). Também defendeu a casa e sua propriedade contra

a predação episcopal. Sobre o formulário e seu contexto, A. Rio, *The Formularies of Angers e Marculf* (Liverpool, 2008), esp. 10–18, 178–9.

¹⁷⁴ O testamento está entre as falsificações de Cremona, mas está incluído aqui porque sua primeira parte tipifica os arranjos do século VIII para a *xenodochia*. O papel de uma *mensa* pode ser retirado de uma ação genuína; caso contrário, o falsificador fez um grande esforço para garantir que refletisse um, demonstrando, por sua vez, uma consciência de como tais textos eram usados para fazer *xenodochia*. Existem curiosidades: *xenodochia peregrinorum*, melhor em latim do que o normal, e o que parece ser uma segunda parte espúria, ligando as instalações à igreja-mãe de Cremona. A primeira parte é semelhante a um autêntico testamento paviano de 769, que também exemplifica os pontos traçados acima (*CDL* II, no. 231); uma vez que esta, por sua vez, ecoa uma vontade 764 de Lucca (*CDL* II, no. 175), pode ter havido um texto modelo ou formulário no qual a escritura de Cremona foi baseada.

¹⁷⁵ *CDL* II, no. 224: 'et inibi construatutur exenodochium peregrinorum, quatinus de fructibus facultatis mee peregrini omnes, qui por omne anno ibi fuerint, ibi ad mensa comuni reficiantur, et lectulum pro dormitu habeant tribus diebus et tribus noctibus et non plus si sani fuerenti quando peregrini ibi non fuessent, trexdecim Christi pauperes per omne diem festo ad ipsa mensa ref [i] ciantur ad satietatem; ut, cum ex rebus meis peregrini ut pauperes escam et potu acceperent et Deo auctori gratias retulerent, pertigere possent ad pacem anime mee et parentes mei Petroni et Bertane statuo etiam et hordino, ut ab ipso die obitus mei omne anno in perpetuum...'

¹⁷⁶ Compare a 'entrega' (*trado, transfundo*) de propriedade a igrejas e mosteiros em um testamento muito diferente, JL Nelson, 'The Wary Widow', em *PPEMA* 97, 99.

¹⁷⁷ *CDL* II, no. 231: 'de rebus meis propriis ... de fructibus suprascriptarum rerum nostrarum.'

¹⁷⁸ Um exemplo tardio é fornecido pelo testamento de Anspertus, arcebispo de Milão (868-81). Isso converteu seu próprio recinto em Milão, onde ele já havia construído uma basílica, em um *xenodochium*. Ele os confiou ao mosteiro de Santo Ambrósio com instruções de que assegurassem que oito monges desempenhassem ofícios na basílica a cada dia e que no *xenodochium* diferentes rações de pão, vinho, bacon ou queijo, e leguminosas fossem alimentadas diariamente para 100 pobres e aos vinte pobres homens e mulheres que compunham a *scola sancti Ambrosii*. Diariamente, na Quaresma, 100 indigentes deveriam ser alimentados com pão, peixe e vinho, e então oferecer louvores a Deus pelas almas do rei Arnulf e de Anspertus e sua família. No aniversário de Ansperto, vinte e quatro sacerdotes deveriam ser alimentados de maneira apropriada e receber cera, oferendas e 6d. para beneficiar as almas do arcebispo e sua família. *Codice diplomatico sant'Ambrosiano*, ed. A. Fumagalli (Milão, 1805), 456–64 (especialmente 458–9).

¹⁷⁹ Em um testamento lucano de 764, Anspaldo exigia que doze indigentes e peregrinos fossem alimentados por três dias à mesa (*ad mensa*) na casa que ele estabeleceu ao lado de sua igreja, 'sicut et in alia senodochia pauperes ad mensa pascere uidetur.' *CDL* II, no. 175, e veja no. 231, que ecoa suas disposições, incluindo o uso de *mensa pauperum* em vez de *xenodochia*.

¹⁸⁰ *CDL* II, nos. 140, 218; V. Forcella, ed., *Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici* (Milão, 1889), no. 105. A carta no formulário de Marculf também estabelece a doação e seus usos; sabemos apenas que o resultado é ax *enodochium* de uma cláusula que identifica o bispo porque *in cuius opidum exsinodocius ipsi ponetur, Marculfi Formularum*, 168.

¹⁸¹ Calcedônia referiu-se a *ptochia* aut *xenodochia* de passagem, entre os possíveis negócios de uma igreja principal (*COGD* I. 143, c. 10). Em c. 8 incluía clérigos que supervisionavam *ptochia* entre outros clérigos que respondiam ao bispo, mas esse cânon não devia ser associado no Ocidente com instalações de bem-estar.

¹⁸² *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum*, ed. WM Lindsay (Oxford, 1911). Isidore dá *nosocomium* apenas em grego.

¹⁸³ O reino Lombard manteve a lei secular da igreja separada, Wickham, *Early Medieval Italy*, 55.

6

Reivindicações e inovações carolíngias

Com uma compreensão mais clara de seu status e forma legais, é hora de colocar a xenodochia de volta em seu mundo. O que se segue identifica o desenvolvimento de leis e políticas para as fundações de bem-estar, no final do século VIII e IX. A primeira seção faz uma pergunta mais contextual, sobre as jurisdições de supervisão: nas mãos de quem elas estavam e que meios existiam para proteger esses lugares e corrigir falhas? A questão é importante não apenas para o século IX, e nossa compreensão do trabalho de seus conselhos, mas também para a longa história dos hospitais. Para o final da Idade Média, a confusão dos hospitais - a lacuna entre a teoria e a prática - baseia-se na noção de que a xenodochia era originalmente uma forma eclesiástica, mas que a Igreja perdeu o controle, temporária ou permanentemente no século XII. Para os primeiros medievalistas, o conceito de que a xenodochia estava sujeita ao bispo se apoiava em dois pilares legais: a lei bizantina que foi então reforçada nos conselhos do século VI por meio de um dispositivo legal de "assassinos dos pobres"; vimos que esses pilares não existem mais. Esta primeira seção baseia-se pesadamente em material do norte da Itália, pelo insight que oferece sobre a prática local e porque foi esse modelo do norte da Itália, como veremos, que alimentou a legislação subsequente. Nosso foco permanece nos conceitos, e não na prática do direito, mas, para jurisdição, a teoria não pode deixar de atender à prática, e qualquer distinção é confusa na melhor das hipóteses.

As duas últimas seções identificam iniciativas-chave na Lombardia e Roma, e na Francia Ocidental, que viu conselhos e até mesmo indivíduos criarem novas declarações legais. Seu trabalho só pode ser entendido em termos de um contexto jurisdicional mais amplo. Pois qualquer esforço para agir no interesse público - pela coroa, papado, episcopado ou assembleia real - era definido por um desafio fundamental: a ausência de qualquer jurisdição abrangente. Foi a necessidade de navegar nessa situação que fornece a chave para entender qualquer inovação. Como a xenodochia não se enquadrava em nenhuma jurisdição geral, qualquer declaração na lei também era uma nova reivindicação pelo direito de agir. Visto sob essa luz, o ambiente emerge como mais complexo, a atividade mais dinâmica e a regulamentação mais desafiadora do que se imagina.

Potestados : Custódia e Supervisão

Começamos com a questão da jurisdição. Para essas instalações locais, essa não era uma questão de *ius* (direito), mas de custódia; e começamos com os custódios.

As reivindicações circunscritas de palácio e bispo

Há uma categoria imediatamente distinguível de hospital: os do rei. Foram as responsabilidades inerentes a esta autoridade, sobre as instalações da mão real, que primeiro introduziram a xenodochia nas capitulares, em Mântua (? 781) entre uma série de negócios reais.¹ Capitulares sucessivos emitiram declarações sobre a xenodochia 'que nos pertencem', às vezes agrupadas com mosteiros e igrejas reais na administração do palácio.² Tal como acontece com os mosteiros, esta categoria incluía instalações de fundação real e aquelas dadas ou transferidas para a custódia real. Cada um foi uma ação individual, colocando uma casa específica sob o rei.³ Para os mosteiros, havia uma terceira categoria: de casas tornadas reais por meio de uma concessão de proteção real. Essas concessões, estendidas a mosteiros politicamente importantes, forneciam imunidade da jurisdição episcopal.⁴ O exercício de tal privilégio é significativo quando se pensa em jurisdições mais amplas. Desde pelo menos o sínodo de Ver (755), os mosteiros carolíngios foram reconhecidos como responsáveis perante o rei ou o bispo.⁵ As duas jurisdições podem ser vistas em capitulares, que tratam dos mosteiros reais como um único grupo ou aparecem unidos em um, quando o palácio e os bispos agiram juntos para reformar todos os mosteiros do reino. A jurisdição binária do palácio / bispo era mais clara na teoria do que

na prática, mas a teoria era clara.⁶ bispos tinham autoridade sobre os mosteiros; A lei carolíngia permitiu então que o palácio isentasse casas individuais dessa reivindicação abrangente.

Nenhuma linguagem de tal jurisdição binária pode ser observada para xenodochia. O contraste pode ser visto em outro *capítulo* inicial de Mântua (782 × 786), que afirmava que 'Mosteiros de homens e mulheres, tanto aqueles que se sabe estarem sob o *mundium* do palácio ou no *mundium* episcopal, bem como [aqueles] descoberto sob o comando de outros homens, cada um (em *qualquer* que seja o *mundium*) deve ser compelido a viver regularmente; e a xenodochia, a quem pertencer, deve manter seus irmãos em tudo de acordo com sua capacidade".⁷ Quando se tratava de mosteiros, a liminar se baseava em dois tipos diferentes de jurisdição. O primeiro, *mundium*, era um status legal de proteção lombardo, uma espécie de responsabilidade de tutela. Embora isso pudesse ser realizado por muitas pessoas, a liminar convocava duas *mundia* de amplo espectro (e, portanto, até certo ponto, públicas) para agir: aquela sob o palácio (singular) e sob os bispos (plural). O segundo tipo de jurisdição estava implícito no direito do conselho de obrigar monges e monjas a viver regularmente, independentemente do *mundium* em que se sentassem. Este foi um direito que substituiu o *mundium* para os mosteiros: a reivindicação de longa data de jurisdição eclesiástica sobre os religiosos. Quando se tratava de xenodochia, o capítulo não podia reivindicar tais direitos. Não havia nenhuma declaração de grande *mundia*, apenas um sistema de posse mais confuso, 'seja quem for a quem eles pertençam'. Nem este capítulo oferece uma visão de correção e, portanto, uma reivindicação de ser capaz de corrigir. Em termos agora familiares, o conselho concordou simplesmente que uma instalação deve conciliar a responsabilidade básica de manter seus irmãos com os recursos disponíveis. Nessa decisão sobre uma controvérsia específica, o conselho articulou seu senso comum das responsabilidades existentes de uma instalação de acordo com a lei.

Os bispos carolíngios tinham instalações sob seus cuidados e sob sua proteção,⁸ talvez muitos mais do que o palácio, mas nenhuma jurisdição diocesana geral sobre a xenodochia. Tal reivindicação sobre os mosteiros repousava em Calcedônia (451), como os bispos de Olona deixaram explícito em 825, quando questionados por quem e como um abade negligente deveria ser corrigido: isso tinha sido "manifestamente estabelecido", eles disseram, "pelo cânone 8 de Calcedônia", que deu ao bispo o poder de excomungá-lo.⁹ As decisões de Calcedônia de que um mosteiro só poderia ser feito com consentimento episcopal (c. 4), que os monges estavam sujeitos ao seu bispo (c. 4), e que um mosteiro consagrado nunca poderia retornar aos usos seculares (c. 24) haviam sido repetido nos conselhos gaulês e merovíngio, a *Dionysio-Hadriana* e a *Admonitio generalis* de Carlos Magno.¹⁰ Os princípios eram tão familiares que geralmente eram articulados em termos totalmente carolíngios por sínodos e concílios, que falavam de mosteiros, basílicas, igrejas batismais e *plebes* (igrejas paroquiais), mas não de xenodochia.¹¹ Capitulários também reforçaram uma autoridade episcopal geral sobre as igrejas, incluindo o direito de consentir com a nomeação e demissão de padres,¹² mas essa autoridade nunca foi explicitamente relacionada à xenodochia. O cânone 8 menos difundido de Calcedônia incluía 'clérigos que presidiam a *ptochia*' ao lado dos que estavam nos mosteiros e *martírios* como responsáveis perante o bispo.¹³ Nunca foi associada à xenodochia, nem mesmo pelos bispos de Olona em 825, que responderam em termos muito diferentes quando questionados sobre a xenodochia.¹⁴ Nenhuma declaração, em Mântua ou em qualquer outro lugar, falou em termos calcedonianos de xenodochia, nem mesmo de um *mundium episcopales* sobre xenodochium. Quando o palácio levou um mosteiro para o *mundium palatii*, ele extraiu a casa de uma jurisdição episcopal abrangente; em contraste, ele simplesmente reuniu um xenodochium sob sua proteção.

Os conselhos da igreja franca ignoraram amplamente a xenodochia, continuando o padrão dos ancestrais gaulêses e merovíngios. Os hospitais não aparecem entre os negócios ordinários (ou extraordinários) dos prelados carolíngios; até mesmo o grande conselho de Paris (829), o ponto alto da realeza sagrada e o ideal franco de governo episcopal, ignorou os hospitais.¹⁵ 'Entre o que pertence especialmente aos bispos', seus numerosos e extensos estatutos tratam da fé e do batismo, do comportamento sacerdotal, das basílicas e da vida

religiosa, incluindo monges e freiras.¹⁶ O conselho foi particularmente exercido por propriedade da igreja e um dever episcopal de administrar isso corretamente e aos necessitados, um tópico sobre o qual trouxe uma bibliografia de peso dos santos concílios e pais da igreja.¹⁷ Este pode ter sido um momento perfeito para introduzir a xenodochia; mas o conselho não. Da mesma forma, *capitula episcoporum*, os muitos conjuntos de estatutos emitidos para dioceses ao longo do século IX, deixam de mencionar a xenodochia.¹⁸ E quando um sínodo franco finalmente falou aos hospitais, em Meaux-Paris (845/6), foi em uma petição ao rei para cumprir suas responsabilidades. Esse padrão de silêncio sugere que a xenodochia não era considerada um assunto da igreja. E, como vimos, não eram objetos de *correctio* e *emendatio*, para revigorar a prática religiosa, mas *restauratio*, uma reconstrução da paisagem material (embora muitas vezes cristã).

No entanto, quando a xenodochia finalmente apareceu, entre uma lista de deveres reais nas assembléias reais lombardas, eles não eram objetos mundanos. Frequentemente, tratavam de tópicos eclesiásticos, encontrando um lar como instituições ao lado de pronunciamentos sobre mosteiros e basílicas; no entanto, aqui também eles foram tratados com cautela. O *mero ecclesiasticum* de Mântua II (813) abrangia mosteiros, igrejas batismais, basílicas e homens clericais ou religiosos em geral, mas apenas xenodochia que estavam em mãos reais ('senodochiis vero nobis pertinentibus').¹⁹ A questão aqui não é que os bispos deixaram de se interessar pela xenodochia, nem mesmo que os bispos exerceram o mesmo tipo de autoridade que qualquer outro patrono. Na verdade, como veremos, havia uma sensação de que os bispos eram os protetores naturais dessas formas cristãs e, como tal, estavam no centro dos esforços intensificados para lidar com essas instalações após 825. O ponto aqui é que os bispos não herdaram nem reivindicou qualquer direito jurisdicional geral como diocesano. E essa falta de um direito reconhecido foi o desafio que enfrentaram nesses esforços intensivos.

No entanto, havia direitos pelos quais os bispos podiam agir em xenodochia individuais. Nós os detectamos em decretos tardios, que se voltaram cada vez mais para os bispos. Em 850, os bispos da Lombardia se reuniram em Pavia sob o arcebispo de Milão, o patriarca de Aquiléia e o arqui-capelão real para considerar o estado do reino. Eles apresentaram vinte e quatro decretos a Luís II na forma de uma carta sinodal. A maioria era dirigida aos próprios bispos, tratando de deveres pastorais, casamento, igrejas batismais e o dever de restaurar mosteiros arruinados por pobres guardiães ou leigos. O sínodo então se voltou para a xenodochia em dois decretos, o segundo (c. 16) pleiteando que o novo imperador cumprisse suas responsabilidades em relação aos que estavam em sua posse. O primeiro dirigiu-se aos próprios bispos:

(c. 15) Da mesma forma também, em relação à xenodochia, estabelecemos que [i] aqueles na *potestas* dos bispos sejam governados de acordo com o arranjo (*dispositio*) daqueles que os instituíram. Além disso, [ii] aqueles que estão de fato sob a proteção de uma igreja, mas devem ser governados de acordo com os decretos de seus instituidores por herdeiros ou por aqueles a quem pertencem que tenham vivido uma vida religiosa: o bispo deve garantir que eles não ser negligenciado por esses [herdeiros ou designados] que, se considerados culpados de má administração em qualquer coisa, devem ser sujeitos à disciplina eclesiástica. Mas [iii] se os herdeiros, sejam clérigos ou seculares, deveriam ter sido tentados a ir contra as resoluções de seus ancestrais (*maiorum*) a tal ponto que tentam suprimir ou ocultar as instruções do testador e dividir os recursos do xenodochium entre si, deve ser relatado ao santíssimo imperador, para que por sua autoridade a maldade de tais transgressores possa ser reprimida.²⁰

Aqui podemos distinguir uma série de maneiras pelas quais um bispo pode adquirir um direito em ou sobre um xenodochium e as diferenças no alcance desses direitos. O sínodo reconheceu duas formas de jurisdição episcopal. O primeiro [i] era direto: 'in potestate episcoporum' referia-se a instalações nas mãos de um bispo e administradas diretamente por ele. Estes incluíam aqueles fundados por um bispo anterior e retidos no estado episcopal, e aqueles fundados por outros e confiados ao bispo ou talvez apreendidos pelo bispo com o passar do tempo.²¹ Mesmo nestes casos, o bispo era obrigado a observar o regime do fundador (*dispositio*), revelando que não se tratava de uma jurisdição ordinária, mas de uma forma de supervisão gerencial, uma tutela do testador / fundador. Incluiria o direito de nomear (ou supervisionar a nomeação de) seu administrador.

Uma segunda jurisdição episcopal, [ii] 'sub defensione ecclesiae', abrangia hospitais administrados por terceiros, mas sob a proteção da Igreja. O sínodo sugere dois caminhos

pelos quais isso pode ser estendido. Um era como xenodochia sob o controle de um mosteiro ou casa de cônegos; estes incluíam instalações estabelecidas pela própria comunidade e aquelas fundadas por outros e confiadas à comunidade para supervisionar.²² Em tais casos, o direito de ação do bispo era através da jurisdição diocesana sobre o mosteiro, um dever de inquirir e corrigir a comunidade; ele não podia supervisionar a instalação em si, mas poderia ameaçar seus guardiões com sanções eclesiásticas se eles falhassem em seus deveres. Um segundo grupo foi assegurado sob a proteção da igreja por acordo específico com o fundador. Sobrevive uma ampla gama de cartas em que os fundadores confiavam suas instalações a herdeiros ou a nomeações clericais e também organizavam proteção eclesiástica para guardar as instalações e sua *disposição*.²³ Estes não foram entregues à custódia padrão. Em vez disso, os fundadores concordaram com os termos do bispo, especificando a extensão da autoridade do bispo. Alguns determinaram que suas instalações nunca ficassem sujeitas ao bispo, outros que ele supervisionaria o padre, mas não o nomearia, ou que supervisionaria o governo do local.²⁴ Vemos sua autoridade legal em um processo de 762, no qual Alpert desafiou a viúva de seu irmão, Rottruda. Alpert confiscou a propriedade de seu falecido irmão Auripert como seu herdeiro natural, embora Auripert tenha feito um testamento determinando que a propriedade fosse usada para fazer um xenodochium. No cerne do caso estava "o que o seu próprio irmão estabeleceu (*instituit*) na carta de seu acordo para o xenodochium, em comida e ajuda para os pobres".²⁵ Os juízes leram uma cópia do testamento, determinando que deveria ser mantido e que o xenodochium fosse 'tal como ele havia ordenado'. Eles decidiram a favor de Rottruda, a quem Auripert havia confiado seu projeto. O testamento incluía provisões para sua custódia, pois "ele estabeleceu que sua orientação e governo fossem conduzidos pelo bispo de Pisa sem negligência, mas se ele negligenciar isso, então sua orientação será conduzida por Rottruda". O fundador esperava que o bispo pudesse oferecer tutela segura, uma forma de execução sobre seu testamento; mas se isso falhasse, seria devolvido à esposa. O direito de supervisão era um dom de Auripert.

Sobre essas instalações, os direitos de uma igreja ou bispo eram contratuais. Os fundadores tiraram vantagem da capacidade de estabelecer diretrizes precisas por escrito e tornar a custódia dependente de seu cumprimento. Isso poderia produzir arranjos complicados e competitivos. Um fundador empreendedor em Salerno confiou seu xenodochium aos herdeiros, mas estabeleceu uma série de salvaguardas. Se os herdeiros deixassem de cumprir suas responsabilidades ou se retirassem alguma coisa daquele lugar, a propriedade deveria ser colocada no poder (*potestas*) do abade de São Benedito. Se ele falhar, deve ser entregue ao abade de São Vicente. E se ele falhasse, a propriedade seria revertida (*em propriedade*) de volta para os herdeiros, que a controlariam como sua própria propriedade, mas nunca diminuiriam suas posses e garantiriam seu alojamento e esmolas.²⁶

O termo usado em uma variedade de materiais, e em relação à variedade de custódios, é *potestas*. É usado tecnicamente no material lombardo e carregava significados específicos, remontando ao direito romano clássico. *Potestas* era o termo usado para demarcar o poder de um pai sobre seus filhos e de um senhor sobre seus escravos; era uma espécie de poder privado, mas não domínio.²⁷ Nos casos de xenodochia, surge como um direito que estava ligado à propriedade e não à pessoa, e poderia ser transferido para outro se a pessoa não cumprisse os termos de suas *potestas*. Esses direitos eram diversos, contingentes e atribuídos à propriedade, até mesmo para o bispo. Essa permissão delimitada significava que o escopo de ação de um bispo era inerente e específico a uma instalação, não era um *ius* sobre instalações. Em um extremo, estavam aqueles em sua *potestas*, cuja gestão ele dirigia; por outro, aqueles em *potestados* sobre os quais ele não tinha autoridade direta. Muitos, talvez a maioria dos xenodochia, provavelmente se sentaram entre esses dois pólos.

Uma Multiplicidade de *Potestados*

A característica definidora da xenodochia era a multiplicidade de *potestados* em que se assentavam, muitas vezes fora do alcance do palácio ou dos bispos. O conselho de Pavian reconheceu a proteção da igreja como uma reivindicação estendida a casas individuais, por meio de canais específicos. Também reconheceu um terceiro grupo: [iii] xenodochia sobre

o qual nenhuma jurisdição eclesiástica havia sido estabelecida. Essas instalações estavam nas mãos dos herdeiros ou designados do fundador, que podiam ser leigos ou clérigos e que não estavam sujeitos ao bispo. Um exemplo foi estabelecido pelo arquidiácono Pacificus e sua irmã Ansa em Quinzano em 844, cuja casa seria convertida em um xenodochium, supervisionado por sua sobrinha Anselinda e seus sobrinhos Rodibert e Placibert, um diácono. Devia alimentar sessenta indigentes a cada mês, e mais aos sábados da Quaresma, e oferecer um banquete de pão, feijão, queijo, carne e vinho para 140 indigentes e doze clérigos nos aniversários da morte de Pacificus e Ansa.²⁸

Para os historiadores, essas são as instalações mais invisíveis, já que, fora do alcance do mosteiro, bispo ou rei, seus feitos geralmente se perdiam. Tampouco foram alvo de concílios, cujas exortações à xenodochia eram dirigidas principalmente ao rei e aos bispos. No entanto, vários capitulares reais os notam em declarações sobre a xenodochia 'quem quer que os tenha' ou 'qualquer pessoa a quem pertençam'.²⁹ Circunstâncias excepcionais, como o processo contra Rottruda, podem trazer uma instalação individual à vista do público. Alguns podem ser vistos como fundações anteriores, ao lado de uma igreja a cujo clérigo foram posteriormente confiados.³⁰ Esse era o grupo de xenodochia que deixava Schönfeld perplexo, que percebeu seu caráter privado e sua sujeição 'ao fundador [que em carta após carta] atribuiu as *potestas* para si mesmo, porque essa *potestas* nada mais é do que *proprietas*'.³¹ A explicação de Schönfeld, de um 'terremoto legal' alemão que superou a lei (justiniana), deve agora ser posta de lado, mas não suas observações duramente conquistadas em tantos documentos. Pois o fundador atribuiu o controle sobre o xenodochium, uma *potestas* que estava ligada às *proprietas*, uma forma de tutela que poderia ser perdida se o administrador não cumprisse seus termos. Essa *potestas* era baseada na lei testamentária, na capacidade de atribuir propriedades para usos específicos e de nomear executores (curadores).³² O resultado foi uma multiplicidade de arranjos, à medida que os fundadores elaboravam seus próprios arranjos de custódia.

Vemos essa multiplicidade com mais clareza quando sínodos posteriores tentaram intervir para resgatar casas em declínio. Essa era a ambição por trás do decreto de Pavia, que exortava os bispos a administrar seus próprios hospitais corretamente e punir a negligência daqueles sujeitos à proteção da Igreja. Para instalações além do alcance episcopal [iii], ameaçou (não especificado) penalidades imperiais quando os herdeiros e designados se mostrassem 'perversos'. Essa nova pena também era uma nova reivindicação de punição e, portanto, uma nova reivindicação de jurisdição. Os limites de seu alcance sugerem seu embasamento na lei. Em contraste com as instalações sob controle real e episcopal, ou sujeitas à proteção da igreja, herdeiros privados e designados não foram punidos por negligência rotineira ou falha em seguir as diretrizes de um testador; em vez disso, foram relatados *in extremis*, quando um xenodochium foi dissolvido e sua propriedade confiscada para ganho privado e para o imperador. Ao fazê-lo, lembra-nos do cânone de Orléans (549) contra os "assassinos dos pobres", que protegia os legados à xenodochia da apropriação pelos herdeiros. A cláusula anátema do cânon foi redescoberta e amplamente reutilizada na França na década de 840 para proteger mosteiros e hospitais contra a expropriação;³³ da mesma forma, em Pavia, vemos pedidos de proteção, caso um xenodochium seja saqueado por seus próprios tutores. Na Itália, foi uma resposta confiada ao palácio.

Mas devemos ter cuidado. Categorizar hospitais como reais, episcopais ou privados simplifica demais os meios pelos quais um executor pode manter um hospital ou outra autoridade pode intervir para protegê-lo. Também obscurece a questão mais fundamental, do quadro jurídico sob o qual e para o qual um xenodochium foi administrado. Pois esta não era uma instituição eclesiástica forjada sob o bispo e sustentada por um modelo comum de governo, como o governo beneditino. Cada um era sua própria unidade de recursos administrados para um uso designado. Ao trabalhar para reforçar e invadir os direitos de supervisão, o sínodo paviano destacou o que era vital para o governo dos hospitais, uma condição definidora a que todas as instalações estavam sujeitas: que fossem dirigidas por e de acordo com as instruções de seu fundador. Este foi o caso independentemente da autoridade governante. O sínodo paviano (c. 15) determinou que um bispo deve assegurar que os xenodochia em sua mão sejam "governados de acordo com

a diretiva daqueles que os instituíram"; aqueles sob proteção da Igreja 'governavam de acordo com os decretos de seus instituidores por herdeiros' ou designados, que podiam ser clérigos, monges ou freiras. Os herdeiros fora do alcance episcopal não devem "ser tentados a ir contra as resoluções de seus ancestrais". Cada hospital era administrado em seus próprios termos, conforme estabelecido por seu fundador. Este foi até o caso para aqueles nas mãos do imperador. O capítulo seguinte do sínodo exortou o imperador a manter a confiança daqueles que haviam confiado suas instalações ao palácio, "o mais alto poder de proteção", e não atribuí-los "contra os decretos dos fundadores", para que não incorresse na condenação de Deus.³⁴ Seja qual for a autoridade supervisora, ela não poderia ter vontade própria, mesmo (como era o caso dos mosteiros) uma vontade reformadora. Atuou a serviço das diretivas alheias, garantindo que o agente encarregado de realizar (personificar) quem a realizará, seja ele um administrador local, custodiante ou herdeiro.

O Capítulo 4 estabeleceu que um xenodochium era fundamentalmente um presente (bens), anexado a uma diretiva (*dispositio*) e sujeito a seus encargos de caridade específicos. Esta, sua equação constitucional básica, foi estabelecida pelo doador original, que dirigiu por quem e para que fins os recursos devem ser administrados. Conforme o capítulo 5 foi descoberto, era uma estrutura enraizada na lei testamentária e no dever do cristão de reconhecer e atender às necessidades dos outros. Isso cultivou o direito de imaginar e consertar em seus próprios termos. O sínodo pavião, entre outros, revela que o *institutio* também estabeleceu arranjos de custódia: o pessoal interno, sua custódia externa (em cujas *potestas* se assentava) e se estava sujeito a uma autoridade protetora superior. Os esforços para fornecer proteção para as casas decadentes testificam que a xenodochia era uma instalação cristã, mas não fundamentalmente eclesiástica: não exigia consentimento episcopal para ser construída e não era proibida de retornar aos usos mundanos.³⁵ As fundações de bem-estar foram criadas em cumprimento aos ideais cristãos, mas sob o direito romano de fazer provisão testamentária para a alma. Como resultado, por lei, eles não passavam para a jurisdição eclesiástica a menos que um agente o fizesse. Na prática, as linhas não teriam sido tão cuidadosas, principalmente em Francia. Lá, a preocupação de proteger uma fundação de futuros bispos sugere tanto a capacidade dos bispos de invadir casas individuais quanto a dependência mais forte da igreja em vez da lei secular.

A multiplicidade de arranjos não era uma questão de tipos de xenodochia. Chamar um estabelecimento real, episcopal, monástico, aristocrático, clerical ou laico pode captar uma característica daquele hospital, mas não definia um tipo de hospital nem mesmo de jurisdição. (O xenodochium do bispo Bertrand, bispo de Le Mans, por exemplo, foi fundado por um bispo, mas confiado a um mosteiro.³⁶) Também não se pode dizer simplesmente que alguns xenodochia eram 'privados', por permanecer nas mãos de herdeiros. Todas as instalações, mesmo aquelas fora do alcance do bispo ou palácio, tinham uma carga contínua, cuja continuação era uma questão de serviço cristão e interesse público. E todas as instalações eram regidas pelas diretrizes de um fundador. Isso significava que mesmo autoridades governamentais, agindo no interesse público, agiam para apoiar a vontade de uma pessoa privada; até mesmo os termos de sua ação estavam subordinados a essa vontade.

Inovações e intervenções

Xenodochia eram fundações cristãs, mas não como uma categoria assegurada pelo bispo, como locais eclesiásticos ou consagrados. Vale a pena enfatizar que a inovação mais profunda (e mais simples) não foi tentada: uma reivindicação de tal jurisdição diocesana de um conselho, estendendo Calcedônia. Na verdade, foi a ausência de tal direito que se revelou o principal obstáculo para qualquer sínodo ou assembleia que desejasse abordar a xenodochia. Aqui voltamos às capitulares, para olhar o material familiar por uma nova lente, para observar como foram construídos os mecanismos de ação.

A falta de jurisdição não significa falta de preocupação, mas define a tarefa de um conselho e sua resposta. Ele colocou um desafio básico aos pés dos legisladores, um desafio que moldou o material conciliar de duas maneiras. Definia seu escopo de ação, que não era invadir a casa, mas policiá-la externamente, confrontando aqueles em cujas *potestas* ela repousava; e isso significava que um crescente senso de obrigação de agir era atendido pela

falta de um direito geral (e portanto de capacidade) de agir. A atividade conciliar era, portanto, direcionada menos para a criação de ações do que para a elaboração de um meio de ação. Capitula deve ser lido como uma tentativa de criar proteções para instalações que carecem de uma estrutura de supervisão. Não se tratava de uma questão de aplicação, uma vez que os conselhos não estavam reforçando um estado existente (esta é uma das razões pelas quais seus decretos careciam de repetição ou retórica jurídica). Em vez disso, eles procuraram reforçar e até mesmo fabricar meios pelos quais estender um guarda-chuva de proteção. Suas declarações eram afirmações, ao mesmo tempo intervenções engenhosas e instrumentos contundentes, mas ainda de alcance restrito.

Vimos como a xenodochia emergiu, ainda que intermitentemente, como um assunto de negócios nas assembleias reais italianas da década de 780. Essas assembleias traçaram um modelo de restauração da xenodochia, baseado na administração dos recursos de acordo com a diretriz de seu instituidor. Com relativa rapidez e sem modelos de conselhos anteriores ou coleções canônicas, as assembleias decidiram sobre o que agir e em que termos. Demorou muito mais para determinar como agir ou fazer cumprir esses modelos. O desafio era como criar sistemas de supervisão que pudessem atingir a xenodochia e repreender os custódios. A falta de uma jurisdição geral levou a diferentes atividades na Lombardia e na França. Pode ser responsável pelo silêncio total dos concílios francos, até a atividade episcopal mais radical nas décadas de 840 e 850, considerada a seguir. Na Lombardia, as chegadas dos francos encontraram um sistema de governo mais centralizado, com o palácio real no centro da legislação e da administração da justiça.³⁷ A introdução da assembleia carolíngia ampliou as atribuições legais do governo. Aqui, nesta interação entre a ideologia carolíngia e as estruturas locais, o hospital emergiu como um tópico de deliberação pública.

Inicialmente, a própria assembleia era o mecanismo de ação. Para aqueles xenodochia no poder real e, portanto, sob uma jurisdição de supervisão básica, existia um direito de ação. As assembleias reais agora ofereciam um fórum para agir ou, mais exatamente, para levar o palácio a observar os princípios básicos relativos às instalações nas mãos do rei. É por isso que as primeiras atividades se concentraram na xenodochia real. As primeiras injunções giravam em torno da obrigação do palácio de nomear guardiães adequados e de exigir que cumprissem seus deveres.³⁸ Seu foco, no ato de nomeação, oferecia remédio limitado. Sua força estava menos nas especificações de qualquer pronunciamento, como eles eram, do que em sua declaração coletiva pela assembleia. Essa voz coletiva afirmou o valor da xenodochia e exortou os governantes francos (e seus agentes locais) a observar um dever básico de cuidado.

O problema mais difícil era como criar mecanismos para proteger outras instalações. Dois primeiros instantâneos lançam luz sobre essa ausência de meios e a resposta das assembleias. A referência mais antiga à xenodochia como uma categoria ('quem quer que pertença') aparece sob Pippin e declara, sem elaboração, que os irmãos de um hospital devem ser alimentados ou mantidos conforme os recursos das instalações permitirem.³⁹ O significado desta declaração simples não está no assunto, mas no fato de sua declaração. Com o consentimento de "cada bispo, abade, conde e homem fiel ao rei, tanto Frank quanto Lombard", e do próprio rei, a xenodochia tornou-se objeto de legislações pela elite governante. Abriu uma porta pela qual as assembleias caminhariam com mais convicção alguns anos depois, em c. 790, quando, na voz do rei, a assembleia determinou:

(c. 1) Quem quer que tenha xenodochia, se estiver disposto a sustentar os indigentes e buscar conselho sobre como era no passado, deve ter essa xenodochia e governá-la adequadamente. E se não estiverem dispostos a fazer isso, devem ser dispensados dos mesmos [lugares], que doravante deveriam ser governados por homens que agradem a Deus e, portanto, a nós.⁴⁰

A declaração foi além de um mero princípio para articular um modelo pelo qual os hospitais deveriam ser administrados e os mecanismos básicos para garantir que isso fosse feito. Era dirigido a seu mordomo ou administrador, que deveria estar disposto a cumprir seu dever, e incluía o direito (se não ainda um mecanismo) de fazer cumprir isso. Um mordomo relutante pode ser destituído da casa, embora o capítulo não diga por quem. Ele dá a autoridade pela qual isso pode ser feito: a vontade do rei fornece a autoridade para fazer o que é agradável a Deus, o consentimento da assembleia dá forma.

Essas diretrizes, como as de Olona (825) e Pavia (850), nos lembram que o poder de agir estava fundamentalmente com o rei. As assembleias reais forneciam o fórum para a ação, a autoridade real sustentava todas as diretivas, a serviço de uma visão mais ampla do *império* cristão. Não era uma questão de regra secular versus regra temporal. O ponto importante é que a supervisão dos hospitais não foi elaborada com a definição de novos direitos de jurisdição: foi elaborada com o uso de estruturas organizacionais de governo, incluindo ideais compartilhados de *ministerium*.

Curiosamente, esse uso parou perto de legados reais (*missi*). Essa falta está fundamentada na relação entre a autoridade governamental e diocesana. Sob Carlos Magno, as *missi* eram essenciais para o governo, garantindo a comunicação entre o centro e a localidade e cumprindo as diretrizes do conselho. De c 0,800, o palácio tornou-se crescentemente para os detentores de terra locais para atuar como *mi*, preferindo arcebispos e outros clérigos seniores para sua autoridade institucional, alto escalão, o bom senso e sabedoria.⁴¹ Algumas iniciativas basearam-se na cooperação entre a *senhora* e a diocesana.⁴² Já observamos como *missi* foi encarregada da correção de mosteiros ou casas de cânones, muitas vezes despachados em pares, consistindo de uma *senhora* monástica e uma *senhora* clerical.⁴³ Nesses casos, o palácio estava usando (e apoiando) estruturas diocesanas na busca de uma visão mais ampla da ordem cristã. Não existe tal exemplo de xenodochia em França, uma ausência que provavelmente reflete a falta de uma jurisdição eclesiástica na qual as iniciativas reais possam ser enxertadas.⁴⁴ Existem apenas dois exemplos desse uso de *missi*, ambos italianos e relativamente tardios. Em 832, Lothar instruiu sua *missi* a 'indagar de cada mosteiro ou xenodochium como eles foram arranjados por aqueles que os estabeleceram, bem como seu estado atual e por quais pessoas eles são mantidos'.⁴⁵ Seus termos sugerem que a xenodochia era de fato o objeto. A tarefa foi planejada incorporando essas instalações à prática de supervisão monástica. No entanto, não adotou os termos da visitação monástica para indagar sobre a regra e a qualidade de vida, forjando, em vez disso, uma nova diretriz com sua própria linguagem de investigação.⁴⁶ Temos evidências de apenas uma outra investigação. Em 865, Luís II da Itália emitiu uma breve série de acusações, substancialmente eclesiásticas, a *missi*. Entre eles estava um dirigindo 'abades retos' para visitar mosteiros, xenodochia e hospitais, restaurando estes últimos ao seu estado original.⁴⁷ É uma das últimas referências a hospitais antes que os registros sejam silenciados.

Quanto mais o quadro é pintado, mais o bispo parece desaparecer. Isso se deve em grande parte aos elementos que compõem o quadro: de um lado, os próprios registros, das capitulares e, portanto, a agência do *império* carolíngio; de outro, a ausência de uma jurisdição diocesana geral sobre a xenodochia que pudesse servir de ferramenta para aquelas assembleias reais, como funcionava para os mosteiros. O primeiro constitui a ação da imagem, o segundo limita o alcance dessa ação. Onde a autoridade real *estendeu a mão* ao bispo para a supervisão monástica e revigorou seu papel como diocesano, as deliberações públicas sobre a xenodochia (mesmo aquelas articuladas por clérigos) voltaram ao centro, ordenando que o palácio agisse. Por esta razão, os bispos são injustamente obscurecidos em nosso material e totalmente ausentes antes de 825, o período mais ativo da atividade conciliar.

No entanto, os bispos sempre estiveram lá. Eles foram fundamentais para o governo carolíngio. Nas assembleias, suas vozes teriam se juntado a chamados para se dirigir aos hospitais e, como agentes locais, eles foram essenciais para muitas das ações acordadas. Isso não acontecia apenas porque os bispos administravam suas próprias xenodochias e supervisionavam outras; eles também estavam no centro de um discurso moral que borbulhava abaixo da superfície das capitulares. O ideal de *amator pauperum* continuou a caracterizar a boa liderança pastoral, incluindo a do rei. Os clérigos falaram coletivamente na personificação desse ideal, e talvez mais prontamente quando reunidos. Seus apelos morais coletivos são mais claramente discernidos nos últimos concílios eclesiásticos de Meaux-Paris (845/6), Pavia (850) e Milão (863), mas eles também desempenharam um papel nas assembleias anteriores. Como indivíduos, bispos e abades também foram um alvo principal, conforme as assembleias se moviam para combater os abusos, desde a concessão de instalações como sinecuras até a pilhagem de casas sob sua responsabilidade. Várias das

diretrizes mais detalhadas para a xenodochia sobrevivem entre os negócios eclesiásticos, sugerindo que os bispos foram os destinatários pretendidos. Embora os bispos não tivessem nenhum direito geral de ação sobre a xenodochia, eles parecem ter se visto (e sido vistos) como tendo o dever de agir, e cada vez mais a partir de 825. Foi uma visão fomentada nos concílios papais em Roma em 826 e 853, que exortou os bispos a terem "uma preocupação vigilante" para que as instituições de caridade de xenodochia não falhem.⁴⁸

À medida que o desafio de proteger os hospitais se tornava mais agudo, os bispos lideravam os esforços para defendê-los. Xenodochia eram instalações vulneráveis com tendência à decadência, pois as memórias de suas diretivas se perdiam ou a administração falhava, um problema agravado pela fragmentação do poder secular. O conflito familiar na década de 820 deu lugar à guerra aberta e à divisão do império em 843. As igrejas também sofreram quando saquearam propriedades e lideranças.⁴⁹ Os clérigos aumentaram seus clamores por restituição, enquanto concílios tardios, como o de Savonnières (859) lamentaram "a discórdia e a destruição do desastre" da época.⁵⁰ A parceria entre *regnum* e *sacerdotem* mudou sua ênfase do primeiro para o segundo, quando os bispos tomaram a iniciativa. Patzold encontra um novo conceito de episcopado surgido no norte da França na década de 820, quando os bispos reivindicaram um papel autoconsciente no governo do reino, baseado nos primeiros precedentes cristãos e articulado de forma convincente no concílio de Paris de 829.⁵¹ Como veremos, a reivindicação cresceu em força e ambição nas próximas décadas.

Lombardia e Roma

A mudança do clima político em meados do século IX - um período em que os bispos se tornaram uma voz mais forte no governo e o poder real ficou sob um desafio maior⁵² - moldou a conversa pública sobre a xenodochia, e de maneiras totalmente diferentes na Itália e na Francia Ocidental. Em cada região, um grupo de legisladores trabalhou para reformular os termos em que os hospitais eram tratados. Um, na Itália, no auge desse período de mudança, o outro na Francia Ocidental, conforme as reivindicações episcopais se tornaram mais radicais. O primeiro lança luz sobre o papel local subjacente dos bispos, o segundo sobre sua capacidade de fazer novas reivindicações.

O Programa Olona (825)

A tentativa mais séria de traçar políticas para hospitais ocorreu em Olona, onde em 823 e 825 assembleias foram realizadas sob Lothar I, rei da Itália (822-55) e co-imperador com seu pai Luís, o Piedoso. Por meio século, as assembleias italianas emitiram declarações breves e descritivas para tratar de controvérsias específicas. Olona acabou com essa tradição. Aqui, a xenodochia apareceu visivelmente ao lado de mosteiros, igrejas e oratórios em proteções contra a ganância episcopal.⁵³ Foram também objeto particular de três capítulos que, individualmente, eram distintos de tudo o que se precedeu e que, juntos, constituem um programa de regulação diferente de tudo o que se pode ver novamente. Seu objetivo com a xenodochia - restaurar suas posses e serviços de caridade - era incontroverso; o que é notável foi a ambição com que isso foi feito. Eles conceberam políticas abrangentes, formulando quadros de avaliação e intervenção e os princípios nos quais se basearam. Deles foi o corpo de material mais significativo a ser divulgado nas casas de bem-estar, bem como o mais inovador.

Essas observações podem ser uma surpresa, porque as montagens de Olona atraíram tão pouca atenção.⁵⁴ Apenas um de seus atos foi notado, o chamado 'Édito de Olona', que exigia que escolas fossem estabelecidas em cidades catedrais em todo o norte da Itália.⁵⁵ Isso inspirou o estudo da educação carolíngia, especialmente italiana, mas não dos legisladores que a produziram. O programa de hospitais de Olona coloca os legisladores na frente e no centro: não apenas a agenda era deles, mas suas políticas teriam um impacto decisivo nas gerações vindouras.⁵⁶ Neste novo contexto, o 'Édito' passa a fazer parte de uma história mais longa, que se move de Francia a Olona, a Roma.⁵⁷

O lugar de Olona no direito carolíngio merece um estudo mais amplo do que pode ser oferecido aqui, por sua importância se estender além da xenodochia e das escolas. Sua

legislação foi incorporada em coleções italianas e francas, incluindo manuscritos posteriores de Ansegis *Collectio*, e as compilações de direito romano, *Lex Romana Canonica compta eo dedicata Collectio Anselmo*.⁵⁸ Quando outros textos são atribuídos apenas a um imperador, essas inserções às vezes eram rotuladas como 'de Olona', sugerindo que Olona tinha uma reputação entre os compiladores da lei.⁵⁹ Sem dúvida, seus capitulares foram amplamente copiados. Oito capitulares de Olona estão espalhados por dezenove manuscritos (e dois fragmentos), embora haja concentrações particulares em três: dois manuscritos de *cerca de* .1000 do centro e do sul da Itália reúnem os mesmos seis capitulares de Olona, enquanto Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Blankenburg 130 (aqui MS Blankenburg), do norte da Itália, *c.* 855, é o único manuscrito a coletar todos os oito.⁶⁰ Compilado por alguém com grande interesse em direito e acesso a uma coleção considerável de material jurídico da França e da Itália, MS Blankenburg constitui uma das coleções mais substanciais de direito carolíngio.⁶¹

A história de Olona começa em Francia, quando Luís enviou seu filho Lothar para o norte da Itália, após o conselho de Attigny em agosto de 822. Ao seu lado Luís colocou dois conselheiros importantes, um deles o recém-reabilitado Wala, um primo de Carlos Magno que tinha tornou-se monge em Corbie quando exilado por Louis em 814.⁶² 'Com o conselho deles', escreveu o Astrônomo, '[Lothar] deveria colocar em ordem, promover e zelar pelos assuntos públicos e privados da Itália'.⁶³ Os anos entre a chegada do grupo à Itália naquele outono e seu retorno a Francia no verão de 825 foram muito ocupados, durante os quais Lothar emitiu muitos capitulares, ia e voltava para Francia e era coroado imperador (novamente) em Roma na Páscoa 823; ele também enviou Wala para a consagração de Eugenius II em junho de 824 e para negociar a *Constitutio Romana* (novembro de 824), um acordo que garantiu este último como papa.⁶⁴ Mas a principal tarefa do grupo era 'distribuir justiça' e fazer leis. Essa foi a tarefa estabelecida por Luís, o Piedoso, quando despachou seu filho, e sobre a qual Lothar relatou em 823. Aparentemente não impressionado, Luís então reforçou o grupo real enviando o conde do palácio e Mauring, conde de Brescia, para ajudar a completar a tarefa.⁶⁵ A missão de Lothar foi reservada pela residência em Corte Olona, um palácio real fora de Pavia,⁶⁶ e por duas explosões de atividade legislativa naquele país. O primeiro, no início de 823, viu dois capitulares promulgados, um para bispos e condes.⁶⁷ A segunda explosão, concentrada em maio de 825, produziu uma série de textos mais confusos para condes, bispos, *missi* e visitantes monásticos.⁶⁸ É aqui, no final da primavera de 825, que encontramos o programa do hospital.

Hospitais estavam na mente de Lothar. Vários meses antes, em fevereiro de 825, ele havia emitido um alvará para o hospital de Mont-Cenis, localizado na principal passagem alpina entre a França e a Itália. Isso estava sendo estabelecido para os peregrinos por ordem de seu pai, para cumprir uma promessa que Luís havia feito ao cruzar o desfiladeiro. Para garantir uma propriedade "suficiente para sustentar a assembléia diária dos pobres de Cristo", Luís desejava dotar o hospital com propriedades próximas, mas estas pertenciam à abadia de Novalesa, uma abadia beneditina nas encostas do desfiladeiro.⁶⁹ A carta patente de Lothar concretizou os planos de Luís e foi provavelmente o ápice de negociações que datavam da chegada do partido à Itália. Ele relatou a criação do hospital e confirmou o uso beneficente para o qual sua propriedade foi destinada; também concedeu uma abadia menor (em Pagno) a Novalesa em recompensa, colocando ambas as abadias sob o abade de Novalesa.⁷⁰ Três meses depois, a corte de Lothar estava em Olona, debatendo políticas para hospitais. No entanto, é improvável que os atos em nome de Lothar em Olona tenham sido planejados por Lothar. O jovem imperador era um homem com pouco interesse pelo governo ou pela *res publica*.⁷¹

Uma visão sobre a gênese do programa hospitalar é oferecida por outro texto, ainda não filiado aos concílios italianos: um 'relatório (*relatio*) dos bispos ao imperador sobre questões eclesiásticas', publicado por Boretius como n. 179 entre as capitulares de Luís, o Piedoso. Este texto data de fevereiro de 821 e mais recentemente foi incluído por Philippe Depreux em um grupo de textos como "documentos de trabalho" do conselho de Louis, o Piedoso de Attigny (822) em Francia.⁷² Os textos sobreviver juntos em um manuscrito (do Norte Itália), que também é notável para preservar a única cópia de Louis do Pío *Admonitio* que existe fora coleção de Ansegis.⁷³ Depreux sugere que os textos foram copiados para o

caderno pessoal de um clérigo real, então trazidos para a Itália, possivelmente em 834, por Wala ou Agobard, quando foram para o exílio com Lothar naquele ano.⁷⁴ Embora vários dos textos claramente se relacionem com Attigny - incluindo um conjunto de cinco capítulos episcopais, que seguem a *relatio* no manuscrito italiano - há pouca evidência para vincular a própria *relatio* ao concílio, como Depreux admitiu.⁷⁵

No entanto, há razões para vincular isso a Olona. A *relatio* registra uma série de respostas episcopais a perguntas sobre os *ordines* (arranjos ordenados) de acordo com os quais eclesiásticos e religiosos deveriam viver, captando o panorama amplo de bispos, padres e clérigos, abades, freiras, cônegos e monges. As respostas são qualitativamente diferentes daquelas oferecidas nos capítulos dos bispos de Attigny, pois os primeiros apresentam respostas mais nítidas e mais destiladas, oferecendo um testemunho mais completo sobre o estado da vida cristã. Vários se transformam em petições ao imperador, para harmonizar a reforma e corrigir a vida religiosa. Significativamente, o manuscrito italiano é o mesmo que reúne todo o componente dos capitulares de Olona: MS Blankenburg, onde a *relatio* e os capítulos de Attigny precedem imediatamente o primeiro capitular de Olona (823) para os bispos, registrado como 'Olonna constituit'.⁷⁶ Entre as perguntas feitas aos bispos estava 'como o arranjo ordenado (*ordo*) da xenodochia deve ser observado', ao que os bispos responderam:

devem mostrar os testamentos emitidos por aqueles que os instituíram (os xenodochia). Se, envoltos em erros decorrentes da superficialidade ou talvez por falta de detalhe, os testamentos não se encontram em estado razoável, devem aguardar a decisão de um *provisor catholicus*.⁷⁷

É improvável que essa questão tenha sido colocada em Francia, pois, como vimos, os concílios francos não se interessaram pela xenodochia (e deixariam de notá-los por mais vinte anos). Mais certamente, os bispos estavam oferecendo uma resposta italiana sobre os testadores. Seu foco no detalhe dos testamentos antecipa os arranjos de Olona para a restauração ou substituição de um estado *pristinus* (original), fornecido por um arranjo legítimo (*iusta ratio*).⁷⁸ A resposta vincula a *relatio* aos preparativos para as assembléias de Olona em maio de 825. Este momento explicaria, também, o capítulo 13 da *relatio*, onde os bispos pediram detalhes mais claros sobre como as escolas deveriam nutrir a disciplina eclesiástica, e por suas demandas monásticas, ambas a serem respondidas em Olona.

A *relatio* foi preparada para a festa real. É estruturado por uma série de questões quanto ao arranjo adequado para os *ordo / ordines* dos bispos (cc. 1-4), propriedade episcopal (c. 5), xenodochia (c. 6), cânones (c. 7), monges e abades (cc. 8-11,15) e freiras (cc. 12-13). Foi uma pesquisa da igreja - coleta de informações na preparação para a elaboração de leis. Sua inspiração, e a linguagem dos *ordo / ordines*, parece ter sido inspirada no *Capitulare ecclesiasticum* de Louis (818/9), cujo 'Capitula pertencente particularmente aos bispos e a cada categoria (*ordines*) de pessoas eclesiásticas' precede imediatamente a *relatio* em MS Blankenburg.⁷⁹ O que a *relatio* preserva, então, é um intrigante dar e receber entre uma agenda real franca e os bispos e abades italianos, testemunhando a prática local. Despachada tão prontamente pelos bispos, a xenodochia parece ter sido uma preocupação do palácio real; a pergunta dos bispos a respeito das escolas, em contraste, sugere uma resposta mais complicada aos termos brandos de uma instrução na *Admonitio*, de que escolas sejam estabelecidas para a preparação e educação dos ministros da igreja.⁸⁰

A *relatio* é significativa aqui por três razões. Primeiro, ele conecta MS Blankenburg ainda mais estreitamente a Olona e aos legisladores francos de 823 e 825. O manuscrito parece incorporar um arquivo formal de Olona, e talvez do palácio: não apenas a coleção completa de capitulares produzidos, mas aqueles trazidos de Francia e aqueles desenvolvidos em preparação para seus sínodos e conselhos. Em segundo lugar, ele vincula o programa Olona intimamente às agendas francas, lançando luz sobre o trabalho cuidadoso - e altamente documentário - que sustentou a diretriz de Louis para Lothar dispensar justiça e legislar na Itália. Talvez sem surpresa, ele conecta sua missão italiana estreitamente às agendas contemporâneas do palácio franco. Mais intrigante, que liga o *Admonitio* à missão Olona e - by seu momento (825), através do *Admonitio* si, e por muitos capítulos Olona celebrado de Ansegis *Collectio* - suggests um contexto mais amplo que o projeto situa do Ansegis entre as iniciativas do palácio contemporâneos. Finalmente, a *relatio* nos oferece Wala como o provável agente real que trouxe os textos francos para a Itália e instigou o testemunho na

relatio, em preparação para as decisões de Olona.

Primo de Carlos Magno e conselheiro de Lothar na Lombardia, o interesse de Wala por hospitais era tanto pessoal quanto governamental. Tratava-se de uma preocupação familiar e parece ter sido influenciada por uma visita anterior à Itália quando, em 812, se juntou a seu irmão Adalhard, abade de Corbie.⁸¹ Desde julho de 810, Adalhard era regente da Itália para o filho-rei, Bernard, posição que também assumira trinta anos antes, em 781, como guardião e regente do pai de Bernard, Pippin.⁸² O tempo significa que Adalhard havia presidido os primeiros conselhos de Pippin, quando a xenodochia foi notada pela primeira vez, bem como Mântua II (813), que apresentou a primeira declaração madura sobre a xenodochia, com provavelmente Wala presente. Os irmãos também trabalharam juntos em Corbie, onde Adalhard instituiu uma série de instituições de caridade, estabelecendo estipêndios para sustentar viúvas desamparadas e homens solteiros, e um xenodochium para órfãos, fracos e visitantes.⁸³ Em 822, sob Adalhard, alfândegas escritas foram fornecidas para o hospital da abadia, uma instalação sob um *hospitalarius* monástico que distribuía roupas e calçados, alimentava pobres e peregrinos, fornecia acomodação noturna e ministrava aos enfermos.⁸⁴ O *hospitalarius* nesses anos não era outro senão Wala. Wala havia entrado na abadia de Corbie quando exilado pelo novo imperador em 814 e ganhou lá uma reputação por seus serviços aos pobres e por seu trabalho entre a sujeira, cheiros e sofrimentos dos miseráveis.⁸⁵ Como Paschasius Radbertus, seu companheiro e biógrafo, recordaria vividamente mais tarde:

Você não o viu quando ele estava encarregado de nossa hospitalidade? Que pessoa maravilhosa, quão grande, humilde, devotada! Você já viu algum de nossos notáveis ansiar por tarefas tão vis, suportando assuntos tão difíceis e lidando assiduamente com coisas tão repulsivas e fedorentas? Não me refiro aos sapatos sujos dos hóspedes, mas às feridas dos pobres e suas roupas fedorentas. Ele sempre os lavava como se estivesse carregando especiarias. Ele suportou todas essas questões incansavelmente, nunca se cansando.⁸⁶

O compromisso de Wala com os hospitais durou ao longo de sua vida monástica, até o fim, como abade de Bobbio, perto de Pavia, em 836.⁸⁷

Juntos, Adalhard e Wala participaram das tentativas mais significativas de regular os hospitais da primeira idade média: de Mântua II (813) a Olona (825), ao conselho papal de Roma (826), bem como nos regulamentos para o hospital de Corbie em 822. Foi Wala quem emergiu como a força motriz por trás das reformas hospitalares entre 822 e 826, como principal conselheiro do imperador e, em breve, do papa. Para levar a cabo isso, ele confiou na experiência italiana e, provavelmente, nos funcionários italianos da corte real. Um exemplo foi Leo, cuja longa carreira como *iudicatus* e conselheiro o viu servir com Adalhard em 812-14 e com Wala em Roma (823) e em sessões judiciais em Reggio (824); ele também esteve com Lothar (e Wala) durante seu exílio italiano na década de 830.⁸⁸ Sem dúvida, Wala, de mentalidade governamental, teria contado muito com essa experiência local.

Olona respondeu a uma pergunta franca com soluções italianas e, sob a orientação de Wala, a resposta deles não foi conservadora. Já encontramos um capítulo, no [Capítulo 4](#). Editado a partir de um capitular sem data por Boretius (como 'Capitula de rebus ecclesiasticis', c. 3), esta foi a única tentativa de um sínodo ou assembléia de traçar um esquema para restaurar a xenodochia, definindo tanto um "estado primitivo" quanto um programa para sua preservação ou substituição.⁸⁹ Um segundo capítulo curto, datado de maio de 825, editado por Boretius como 'ecclesiasticum alterum', contém mais dois capítulos para hospitais. O primeiro (c. 4) é uma breve declaração "que os xenodochia seguem as instruções escritas de seus fazedores de vontade, tanto quanto eles podem e a abundância dos tempos permite".⁹⁰ O outro aparece em duas formas, cada uma em dois manuscritos.⁹¹ Um (c. 7) exigia a restauração de toda a xenodochia, 'quem quer que devesse tê-los', e a devolução de quaisquer bens indevidamente retidos dos pobres desde a morte do rei Pippin em 810. Ameaçava suspender as *potestas* de qualquer um que se recusasse a fazer isso, 'até que ele venha até nós com a *missi*, e a *missi* com o bispo lista sistematicamente (*imbreviamente*) em nossa presença aquelas coisas [que foram negligenciadas]'.⁹² A versão mais breve (c. 7a) 'reservada à justiça imperial quem desafia a admoestação dos bispos sobre mosteiros ou xenodochia que estão desordenados ou em ruínas, sejam eles do palácio ou de quem quer que seja'.⁹³ A relação entre esses quatro capítulos ('de rebus' 3 e 'alterum' 4, 7 e 7a) vale a pena desvendar, para lançar luz sobre o funcionamento do conselho, bem como os sistemas

que ele estabeleceu para policiar a xenodochia.

A referência imperial à morte de Pippin revela um objetivo mais imediato: reconstituir as instalações após as interrupções do governo de Bernardo. Para fazer isso, o conselho estabeleceu um procedimento, nomeando um agente de acusação (a *missi* local) e fornecendo um mecanismo de execução (poder real). Sua referência aos bispos locais fala da parceria integral entre as duas autoridades, real e episcopal, judicial e moral. Este não era um sistema contínuo de responsabilidade; o ato foi justificado por um pedido temporário para reparar os danos do interregno. Para tanto, teve que enfrentar o desafio jurisdicional da xenodochia: construir uma autoridade de supervisão para obrigar os *potestas* a cumprir suas obrigações e um procedimento para fazê-lo. Em consonância com os esforços anteriores, essa autoridade era real, e o objetivo do procedimento era restaurar a xenodochia ao seu estado anterior. Mas foi reconcebido em Olona como teatro político. Sob autoridade imperial, a *potestas* pode ser suspensa. Para reclamar a posse, um herdeiro ou cessionário negligente deve comparecer ao tribunal e comparecer perante o imperador e seu bispo enquanto as *missi* reais atuam como promotores, para responsabilizá-lo. Deviam *inbreviare*, um termo usado quando *missi* relatava falhas ao escrever ao rei, aquele "mais eficaz sinal, bem como instrumento, do poder real", nas palavras de Janet Nelson.⁹⁴ Ao fazê-lo, o projeto de um xenodochium (seu *dispositio*) precisaria ser dado, a fim de catalogar suas falhas, e ambos seriam executados por *missi* perante o tribunal. Para desfazer os danos do interregno, esse era um tipo particular de teatro, menos de regulamentação hospitalar do que de restauração imperial. O fato de usar a xenodochia de forma política, ligando a negligência local ao poder governamental, ressalta a importância da xenodochia, como um sinal visível da ordem cristã e do governo correto, e a dependência particular da Itália do poder imperial para sua aplicação.

O segundo capitular ('alterum') fornece pistas sobre as negociações das quais surgiram os arranjos. Também apresenta o problema mais óbvio, nos dois formatos de c. 7 / 7a, que retorna a um tópico tratado em c. 4. Isso deixou seu editor do século XIX desconfiado; na melhor das hipóteses, ele se perguntou se eles teriam sido acrescentados mais tarde de outro capitular.⁹⁵ Mas por que dois escribas, em dois lugares diferentes, selecionariam um capítulo semelhante para anexar ao mesmo capitular, especialmente aquele cuja declaração existente sobre xenodochia é tão branda, por exemplo, em comparação com aquela em 'de rebus' com seu 'estado primitivo'? A resposta ao problema do 7 / 7a reside na própria estrutura do capitular, que de fato é composto de duas partes. A primeira parte, preservada em todos os quatro manuscritos, compreende os capítulos 1–6, que abordam as igrejas batismais (c. 1) e seus padres (c. 2), bispos e os negócios da *res publica* (c. 3), xenodochia (c. 4), e mulheres que coabitam com padres (c. 5). Finalmente, refere-se (c. 6) a qualquer bispo que deixou de agir em 'uma declaração ou reprovação desses tipos [de erros]' dentro de quarenta dias 'deste conselho sinodal' para o julgamento de seu metropolitano. A primeira parte é o registro de um sínodo. Cada capítulo é dirigido aos bispos e à voz coletiva do Sínodo.

Anexado a isto está (c. 7) ou (c. 7a), cujas duas versões são tão diferentes que, à primeira vista, sugerem dois capítulos diferentes. No entanto, uma inspeção mais detalhada revela uma semelhança fundamental, uma vez que ambos tratam da xenodochia que foi reduzida por eventos recentes, reservando o julgamento imperial para aqueles que (c. 7) se recusam a fazer a restauração, ou (c. 7a) desdenham a admoestação dos bispos. Esses são os dois lados da mesma moeda recalcitrante. Além disso, ambas as versões estão explicitamente na voz do imperador: falam de *in nostra presentia* e *nostrae imperialis providentiae* e são dirigidas a royal *missi*.⁹⁶ Esta não era mais a voz dos bispos, e portanto um sínodo, embora a declaração imperial pareça estar respondendo aos negócios sinodais. Não era incomum que bispos e abades realizassem um sínodo, e os leigos sua própria reunião separada, além da assembléia conjunta, quando todos se reuniam para um conselho real.⁹⁷ Aqui, parece, encontramos negócios do sínodo então apresentados ao imperador.⁹⁸ Embora o negócio tenha seguido um caminho, do sínodo ao conselho geral, o texto neste momento diverge. Sugere dois escribas, com cópias idênticas da sinodália, que produziram sua própria versão do que foi dito no concílio em nome do imperador. A diferença entre seus esforços é evidência tanto da imaginação necessária para destilar amplas discussões orais em uma

decisão escrita, quanto do papel de um capítulo como aide-memoire para essa deliberação mais complexa.⁹⁹ Ambos os escribas procuraram modelos para formular suas declarações escritas: um (c. 7a) para decretos monásticos, cuja estrutura e linguagem ele adaptou para se referir a uma casa, sua desordem e o prelado como admoestador; o outro (c. 7) extraiu seu fraseado e estrutura, se não seu conteúdo, do decreto inicial de Pippin citado acima.¹⁰⁰ Os três capítulos (cc. 4, 7, 7a) em um capitular representam esforços para registrar o mesmo negócio, à medida que progrediu por estágios no conselho.

Se assim for, permite uma leitura que reconstitui as deliberações e, por trás delas, uma agenda. O negócio foi levado ao sínodo pela primeira vez, onde uma convocação genérica para que os hospitais sigam as diretrizes de seus testadores foi apresentada aos bispos. Sua semelhança com a resposta na *relatio* sugere que o negócio foi colocado pelo partido real de Francia antes do sínodo, que parecia incapaz de agir. O texto sinodal completo captura várias preocupações de sua reunião. Uma era a relação entre a autoridade governamental e eclesiástica, uma vez que exortava (c. 2) os padres das igrejas batismais a mostrar obediência costumeira à *res publica* e honra ao bispo,¹⁰¹ e observou (c. 3) o que os bispos devem fazer quando não podem cumprir pessoalmente um dever governamental. Os bispos também estavam preocupados em especificar como qualquer resolução poderia ser aplicada ou perdoada, seja por bispos sobre padres ou pelo sínodo sobre bispos. Apenas o decreto da xenodochia faltou agente ou responsabilidade. Parece que este sínodo (ou seu administrador de palácio) não se contentou com uma declaração costumeira do princípio da restauração e, reunindo-se novamente em concílio, colocou a questão da aplicação aos pés do imperador.

O primeiro capitular ('de rebus'), com seu longo capítulo sobre como diagnosticar e responder à falha de um xenodochium, desenvolve esse quadro. O próprio capitulario está tão intimamente relacionado com o texto sinodal ('alterum') que segue as resoluções deste último: c. 2 e c. 4 de 'de rebus' duplicam o cc do sínodo. 5-6 e cc. 2-3, respectivamente, e principalmente palavra por palavra. Eles corrigem o detalhe estranho e acrescentam a um (c. 2) uma declaração sobre conduta clerical e ao outro (c. 4) que aqueles relatados por *missi* por *oprimere* uma igreja sejam punidos por uma invectiva canônica, promulgada pelo imperador.¹⁰² Além de seus (breves) capítulos de abertura, que abordam as igrejas batismais, a principal diferença é entre a curta declaração do sínodo (c. 4) de que a xenodochia segue os escritos de seus testadores, e a longa revelação disso no n° 164 (c. 3).¹⁰³ Colocando os dois lado a lado, 'de rebus' surge como uma versão mais digerida e explicitamente imperial das deliberações dos bispos no sínodo ('alterum'). É essa versão palaciana que desperta grande interesse na xenodochia. E em sua política para xenodochia (c. 3), podemos até vislumbrar o modelo que utilizou. Para seus três grupos de hospitais (aqueles administrados de acordo com sua diretriz, aqueles incapazes de cumprir sua diretriz, aqueles sem uma diretriz) foram um desenvolvimento dos dois tipos de xenodochia de Mântua II (813), os bem-ordenados e aqueles em ruínas e a ser restaurado 'ad priore cultum'.¹⁰⁴ Aqui, novamente, podemos ver a mão de Wala.

E o que dizer do papel da diocesana, vislumbrado, mas não revelado no adendo? O músculo real subscreveu a política de Olona: *missi* confiscou xenodochia de herdeiros intransigentes, avaliou as perdas e processou herdeiros perante o imperador. O poder de processar e punir pertencia ao imperador, mas as *missi* deveriam realizar o acerto de contas final *cum ipso episcopo*. Esta pequena frase não faz justiça à importância mais ampla da diocesana, em todas as fases do negócio Olona. Quando Wala buscou um *ordo* para a xenodochia, ele se dirigiu aos bispos lombardos, primeiro em uma investigação para apuração de fatos que produziu a *relatio*, e depois no sínodo de 825. Em ambos os casos, eles responderam com uma declaração básica de princípio, que facilita siga as instruções de seus testadores. O uso de bispos marca uma mudança na prática lombarda, onde as deliberações sobre a xenodochia eram anteriormente dirigidas a bens reais, quando dirigidas a qualquer autoridade. Esse também foi o caso em Mântua II (813), quando se dirigiu a 'xenodochia que pertencia a nós [o palácio]'.¹⁰⁵ É difícil não detectar, mais uma vez, uma abordagem franca, pois essas regiões do norte dependiam mais fortemente da autoridade religiosa para defender a xenodochia. A questão foi colocada aos pés dos bispos como uma questão de ordem cristã, reforçada por se referir testamentos sem uma diretiva a um *catholicus*

provisor (um termo estranho que sugere as contorções do grupo para enquadrar uma forma de autoridade cristã que não era 'o bispo').¹⁰⁶ No entanto, os próprios bispos não foram capazes de punir os infratores. Seu sínodo não ameaçou nenhum julgamento eclesiástico, como fez ao proibir mulheres e padres de coabitarem, por exemplo. Para aplicação, eles olharam para o imperador.

Os capitulares de Olona capturam uma conversa governamental entre as agendas reais francas e as formas italianas de trabalhar. Eles também foram, e fundamentalmente, moldados pelo problema que perseguia a xenodochia como uma preocupação pública: que os contemporâneos recorriam aos bispos para agir, mas os bispos não tinham o direito de ação. Para esse problema, Olona ofereceu duas respostas. Em primeiro lugar, encarregou a diocesana de agir confrontando herdeiros e cessionários que não cumprissem as disposições do instituidor: ele deveria admoestar (c. 7a) e exigir a restituição (c. 7). Em segundo lugar, caso sua voz moral local falhe, o governo real fornecerá a espada. O último capitulario real in 'de rebus', mais uma vez, expôs os princípios (ou seja, o que deve ser corrigido), mas não os agentes (ou seja, quem deve corrigir), nunca cobrando os bispos explicitamente. Ainda assim, considerado junto com a política de aplicação imperial no adendo ao sínodo (cc. 7, 7a), sugere que a iniciativa e a autoridade moral da linha de frente foram confiadas ao bispo. O esquema para policiamento de hospitais parece ter sido desenvolvido por agentes reais sob Wala, com o conselho do sínodo italiano e com a participação - e força - da assembleia geral.

Os legisladores da Olona pretendiam ir além do princípio de que 'hospitais sejam restaurados' para forjar mecanismos pelos quais eles possam ser restaurados. Isso foi inovação, embora não *emendatio*. Não buscou transformar hospitais, nem mesmo para sua melhoria, como fez a imposição de uma regra para mosteiros e cânones. Criou meios pelos quais a xenodochia poderia ser policiada ou, mais precisamente, pelos quais as vontades dos instituidores de hospitais poderiam ser defendidas. Contava com os bispos como os principais agentes, mas dependia da autoridade imperial. Este último continuou na Lombardia. Então, quando Lothar iniciou uma investigação sobre o estado de xenodochia em 832, ele encaminhou isso para sua *missi*, e no sínodo de Pavia (850) herdeiros desrespeitosos foram ameaçados com punição imperial.¹⁰⁷

O Conselho de Roma (826)

Em novembro de 826, a xenodochia passou do direito real para o direito canônico. Um concílio romano sob Eugênio II foi o primeiro concílio papal no Ocidente a abordar a xenodochia, pois entre seus decretos estava a petição (c. 23), 'Sobre xenodochia e outros lugares piedosos'.¹⁰⁸ Este afirmava que: 'Pela atenção vigilante dos bispos em cujas dioceses eles se sentam, eles deveriam ser dispostos para os mesmos usos para os quais foram estabelecidos, de modo que o pão e os deveres costumeiros sejam retomados para aqueles a quem são devidos.' Por trás dessa declaração aparentemente banal estava uma série de iniciativas, e em sua base estava Wala.

Eugênio II foi consagrado papa em junho de 824, embora sua posição não tenha sido assegurada contra um candidato rival até novembro daquele ano, por meio da *Constitutio Romana*, um acordo com Luís, o Piedoso, em nome de Lothar. Wala, amigo de Eugênio II, esteve presente em sua consagração e foi instrumental na negociação da *Constitutio Romana*.¹⁰⁹ De fato, a *Constitutio Romana* sobrevive em apenas três manuscritos, os mesmos três que preservam os grandes depósitos das capitulares de Olona.¹¹⁰ O conselho de Eugênio estava implementando o programa de reforma do norte da França, embora os prelados francos não estivessem presentes: os sessenta e oito bispos que compareceram eram todos das regiões da Lombardia e da província romana.¹¹¹ O concílio não pode, portanto, ser considerado universal, mas pode estar intimamente ligado a Wala e, no caso da xenodochia, às suas reformas italianas. Não apenas o assunto foi provavelmente introduzido por Wala, vindo de seu programa em Olona, mas sua definição de hospitais foi claramente baseada nas capitulares lombardas: que um xenodochium fosse arranjado para os usos para os quais havia sido estabelecido.

No entanto, Roma não era uma simples reiteração de Olona; acrescentou um novo

elemento, algo apenas implícito em Olona: a agência episcopal. Foi cuidadosamente redigido, sendo o único cânone entre os trinta e oito do concílio a falar da "preocupação vigilante dos bispos"; outros instruíram que os bispos 'devem fazer', usando linguagem de licença, sujeição ou obediência.¹¹² E seu dever era cuidadosamente circunscrito, não para providenciar ou supervisionar uma instalação, mas simplesmente para restaurar seu pão ou deveres habituais. O direito nos hospitais era simplesmente uma comissão para restabelecer a esmola. Mas por trás do decreto podemos detectar uma iniciativa mais ambiciosa.

A chave é *pia loca* ('lugares piedosos'), um termo introduzido neste concílio que foi fruto da investigação histórica na cúria papal. Ela ecoa a *piae causae* de Justiniano, mas não é justiniana: a legislação bizantina anexou o adjetivo 'piedoso' a um doador (Cod. 1.3.28) ou à intenção do doador (Cod. 1.2.15), ato (Nov. 7.2), ou para o propósito (Cod. 1.2.19; Cod. 1.3.41; Nov. 131.11, 12) para um presente. O Código e os romances preferiam *venerabilia loca* para os próprios lugares, termo também usado no capítulo *Epítome* de Ansegis. A fonte não era Justiniano nem Ansegis: eram as cartas de Gregório, o Grande. Três séculos antes, Gregório, familiarizado com o corpus de Justiniano, havia citado leis e terminologia selecionadas, incluindo *venerabilia loci* e *piae voluntatis* em relação à xenodochia.¹¹³ Ele também usou *pia loca*, aparentemente seu próprio termo, em cartas sobre as fundações da Rainha Brunhild e seu neto, Teodorico; estes incluíam um para seu xenodochium em Autun, a única carta de proteção de Gregory para um xenodochium.¹¹⁴ Clérigos engenhosos da cúria encontraram uma segunda carta, o outro tratamento substancial de Gregório para um xenodochium. Isso dizia respeito a instalações que estavam murchando por negligência grave, para as quais Gregório nomeou agentes "para se esforçarem para organizar esses xenodochia com cuidado e com bons propósitos".¹¹⁵ Eugenius encontrou inspiração na linguagem de Gregório, mas não em suas diretrizes reais. Em vez da acusação mais aberta sugerida pela carta de Gregório, Roma abraçou o modelo do norte da Itália de um arranjo específico e fixo - mas se *valeu* do termo *pia loca* como forma de falar sobre *xenodochia*.

O termo foi então adotado e desenvolvido para o concílio romano. Foi usado em cinco decretos, quatro deles em uma corrida começando com *De xenodochiis* (cc. 23-6). Um (c. 25) exigia que as igrejas 'e qualquer *pia loca*' fossem restauradas (*restaurentur*), se necessário por assinatura local; dois outros proibiram os bispos (c. 16) de tomar propriedade de seu rebanho "ou de outros lugares piedosos" ou (c. 26) de exigir presentes de clérigos e "lugares piedosos". Nestes casos, o termo foi inserido em decretos familiares que protegiam a propriedade de padres e igrejas de abusos por parte dos bispos e exigiam a restauração dos edifícios da igreja. Adicionar *pia loca* não foi um mero enfeite: acrescentou uma categoria de lugares a essas proteções. Mais engenhoso foi um decreto mais longo que imediatamente seguiu *De xenodochiis*: (c. 24) 'Em lugares piedosos que estão sem (seus) sacerdotes', que lamentava que 'certos lugares piedosos' que deveriam ter padres 'agora se voltam abjetamente para o benefício dos leigos'.¹¹⁶ Ela ordenou aos bispos que remediassem a situação e reconheceu dois teatros de ação: em um lugar sujeito 'proprio iure' a uma igreja (isto é, por direito próprio ou direito hereditário), o bispo deve estabelecer padres com meios adequados de sustento; no entanto, para aqueles que foram estabelecidos na jurisdição de leigos (*saecularium hominum sunt iurae constituta*), o bispo local deve advertir esse leigo (tomando cuidado para não *menosprezar* a autoridade do príncipe) e se eles deixarem de agir após três meses deve aconselhar (*suggerat*) como o assunto deve ser remediado. O cânone estava forjando uma maneira de o bispo proteger os lugares que não estavam nas mãos da igreja, dando-lhe o direito de admoestar os leigos em cujos *potestados* eles pudessem se sentar. É fácil supor que esse decreto não dizia respeito à xenodochia, porque o novo termo *pia loca* ficou indefinido. Apenas o capítulo anterior (c. 23) mencionou instalações de bem-estar e apenas seu título, *De xenodochiis et aliis piis locis*, fez a ligação. *De piis locis* (c. 24) discretamente incluiu a xenodochia nessa nova categoria mais ampla de "lugares piedosos".

Por trás do termo *pia loca* estava uma visão mais ampla, cautelosamente avançada pelo conselho. Ullmann viu no conselho de Eugenius um esforço para separar as esferas clericais das leigas.¹¹⁷ *Pia loca* estendeu o alcance episcopal para uma nova esfera, mas a iniciativa não foi do papa: os dois capítulos sobre a xenodochia ecoam as políticas elaboradas em

Olona no ano anterior e sugerem que a corte de Lothar trabalhou em estreita colaboração com o novo papa. Mas Eugenius não repetiu a agenda de Olona, sua abordagem foi cuidadosamente pensada em seus próprios termos. Foi moldado por investigação em arquivos, embora com pouca recompensa, e uma consciência de que suas alegações eram novas e controversas. Os cânones, portanto, foram criados com cautela. O concílio forneceu um novo termo de significado indeterminado (*pia loca*), ao mesmo tempo reivindicando a ação episcopal (*pia*), mas sem definir explicitamente *loca*. Ao adicionar o termo a outros cânones mais familiares, ele envolveu seus locais e ativos em proteções mais amplas contra abuso e degradação. Roma não reivindicou *pia loca* como formas eclesiásticas, nem as colocou sob o bispo; na verdade, reconheceu explicitamente que muitos existiam sob o direito secular, e que aqueles que pertenciam a uma igreja haviam chegado lá por meio de um acordo específico. Em Olona, o direito de admoestar fora sustentado pela autoridade imperial e dirigido à administração de bens; para criar um direito equivalente na lei eclesiástica, Eugênio teve que estabelecer uma *cura* (responsabilidade) e os padres eram o mecanismo. Essa abordagem sutil forneceu um pacote de decisões eclesiásticas sobre a xenodochia para aqueles que a procuraram, sem violar a prática mais amplamente.

Se fosse menos sutil, Roma (826) poderia ter fornecido um mecanismo pelo qual os hospitais encontravam um lugar sob jurisdição episcopal e entre os cânones que estabelecem direitos eclesiásticos - o que logo se tornaria o direito canônico. Mas a reclamação foi tão fracamente feita que o esforço passou despercebido. Qualquer associação de xenodochia com *pia loca* foi rapidamente perdida, mesmo nas cópias dos decretos do conselho.¹¹⁸ Apenas *De xenodochiis* (c. 23) seria associado a hospitais, embora copiado sem título, perdeu qualquer conexão com a *pia loca*.¹¹⁹ Quando Leo IV reeditou cânones de Eugênio em Roma em 853, ele tropeçou no 23rd decreto. Ele alterou o título, substituindo 'xenodochiis' pela lista grega de instituições de bem-estar e 'alii piis locis' por 'mosteiros de monges e freiras'.¹²⁰ Ele também acrescentou uma longa cláusula ao final do decreto, uma tentativa de esclarecer como a restauração do pão e dos deveres era necessária para alimentar aqueles que seguem a vida religiosa.¹²¹ Apenas uma geração depois, *pia loca* não fazia sentido para a cúria papal, que reformulou o decreto para a vida monástica (outra indicação de que a exigência 826 não era papal, mas franca, de Wala).

O termo *pia loca* seria redescoberto no século XII, em parte porque Graciano incorporou as proibições de Eugenius às demandas episcopais no *Decretum*; ¹²² demorou mais um século para que fosse associado a instituições de bem-estar.¹²³ Os esforços de Eugenius foram rapidamente esquecidos, mas foram extraordinários. Devido à influência de Wala, Roma (826) foi o único conselho papal no Ocidente a tratar de hospitais antes de 1311. E, como a única decisão 'Em xenodochia', seria ressuscitado quatrocentos anos depois, por um canonista desesperado por leis sobre hospitais.

É, portanto, a Wala que devemos um esforço para formular políticas para - e jurisdições públicas sobre - xenodochia. A questão mudou dos conselhos imperiais em Olona para a corte papal em Roma, que, ciente de sua novidade, ampliou os limites para criar direitos pelos quais as autoridades governamentais, e especialmente os bispos, pudessem agir; nunca perdeu de vista, porém, a equação jurídica básica que constituía um xenodochium, de um legado dado para fins específicos de caridade por um doador ou testador. Que seus recursos continuassem a ser usados de acordo com os termos originais, era o objetivo de qualquer intervenção. O compromisso de Wala com a xenodochia perdurou, como *hospitalarius* em Corbie, conselheiro de Lothar e Eugenius II, abade de Corbie em 826, então abade de Bobbio em 834. Pode até ter ultrapassado sua morte, até Meaux-Paris (845/6). Lá, um novo decreto do hospital pode ser vinculado a falsificadores, trabalhando em Corbie sob o comando de Paschasius Radbertus, o ex-companheiro de Wala e, então, abade. Se houve um eco de Wala em seu ato, foi de sua paixão por proteger hospitais, não de suas soluções italianas. Os falsificadores francos proporiam um modelo muito diferente.

Francia Ocidental

Um quadro diferente surge na Francia Ocidental, quando um conselho de bispos quebrou três séculos de silêncio para falar sobre a xenodochia. Deles foi um período de conflito: a guerra civil após a morte de Luís, o Piedoso (falecido em 840), viu o império dividido em 843 entre seus filhos em três reinos; depois disso, o conflito dinástico se tornou mais

comum, enquanto os ataques Viking se intensificaram ao longo das costas e rios. As instituições continuaram a prosperar, entre elas o palácio, a igreja e a vida intelectual, mas havia novas fissuras políticas, especialmente entre os clérigos e o imperador.¹²⁴ Uma assembléia em Yüzt em 844, a última a reunir todos os três reis, advertiu os irmãos reais "não sem profunda tristeza e com medo da vingança divina" da punição que os aguardava por permitir que a igreja, em particular, sofresse tal destruição.¹²⁵ Nos concílios, os clérigos ainda falavam de *ministerium*, mas agora, com mais frequência, também, da vingança de Deus.

Meaux-Paris (845/6) e Pseudo-Isidoro

Em 845, um conselho da igreja foi convocado pelos arcebispos Wenilo de Sens, Hincmar de Reims e Radulf de Bourges. Eles se encontraram em Meaux em junho, mas, forçados a se dispersar, voltaram a se reunir em Paris em fevereiro seguinte. O conselho de Meaux-Paris promulgou decretos de conselhos francos anteriores, em Coulaines (cc. 1-6) e Laurière (cc. 13-16) em 843, Yüzt em 844 (cc. 7-12) e Beauvais em 845 (cc. 17-24); eles também emitiram outros cinquenta e sete decretos.¹²⁶ Entre este último estava um sobre hospitais (c. 40), composto por duas metades. A primeira metade expôs o problema: com uma voz clerical estrondosa, advertiu a majestade real a respeito dos "hospitais, que haviam sido colocados em ordem (*ordinata*) e cuidadosamente atendidos na época de seus predecessores e agora foram reduzidos a nada". Até mesmo os hospitais dos irlandeses, "construídos por homens santos daquela nação e aumentados por causa de sua santidade, foram totalmente afastados de seu ofício de hospitalidade", com os viajantes não encontrando recepção lá e os religiosos lançados na mendicância.¹²⁷ O segundo semestre mais longo forneceu cotações canônicas para deixar claro o custo da inação. Choveu 'julgamento canônico' para ameaçar o anátema a tal malfeitor 'como um assassino dos pobres' e traidor de Cristo, à maneira de Judas. Finalmente, ele anexou a cláusula anátema da confirmação do conselho de Orléans do xenodochium de Lyon, seu primeiro reaparecimento desde 549.

Era um golpe clerical, no qual os clérigos francos advertiam o rei em termos de ordem divina e condenação. Não falava de xenodochia, mas, como Aachen (816), de *hospitalia* e se concentrava na *hospitalia Scottorum*, dos irlandeses, uma ordem religiosa primitiva de hospitaleiros, a destruição de cuja vida religiosa pintou vividamente ('aqueles que lutaram pelos Senhor dedicado a um modo de vida religioso desde a infância nestes lugares foram expulsos deles e forçados a mendigar de porta em porta'). É notavelmente diferente dos capítulos italianos, que foram articulados em termos de costume, lei e autoridade imperial; e diferente, também, dos cânones papais de Roma (826) na imagem lombarda. Meaux-Paris não estava trabalhando dentro da estrutura italiana para reforçar a tutela, mas forjando um caso canônico para a ação real. Para isso, estava usando os hospitais religiosos dos irlandeses para fazer uma defesa mais ampla dos hospitais, para defender a xenodochia, uma conexão explicitada na cláusula do anátema de Orléans. Por um lado, o apelo ecoou um padrão familiar: não foi enquadrado no teatro de ação da Igreja - isto é, os bispos não estavam ordenando aos bispos ou mesmo aos custódios de hospitais que agissem - ao contrário, foi o primeiro de um pequeno grupo de decretos dirigido ao rei sobre assuntos sob controle ou influência real.¹²⁸ O conselho foi uma voz moral, uma exortação à ação. Assim como os conselhos lombardos, reconheceu que qualquer autoridade para agir cabia ao rei.

O conselho de Meaux-Paris foi uma assembléia radical. Muito de seu trabalho foi rejeitado quando o rei e os nobres se reuniram em Épernay no final daquele ano e, impedindo os bispos de comparecerem, sustentaram apenas dezenove de seus oitenta e três cânones.¹²⁹ Visto que o decreto do hospital estava entre os dezenove que não foram descartados, é tentador interpretá-lo como um ato incontroverso, até mesmo conservador, e é isso que os comentaristas modernos têm feito.¹³⁰ Será argumentado aqui que este foi, na verdade, um lado positivo, com links para o projeto Pseudo-Isidorian. 'Pseudo-Isidoro' é o nome dado a um falsificador desconhecido ou, mais provavelmente, uma equipe de falsificadores que trabalhava na província de Reims em meados do século IX.¹³¹ Eles foram identificados no trabalho na biblioteca da abadia de Corbie, perto de Amiens, e conectados ao arcebispo

deposto de Reims, Ebo (816–35, 840–1).¹³² Pseudo-Isidoro produziu um grande dossiê de direito canônico, em várias partes. Seus elementos principais são a *Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*, os 'Falsos Capitulares' de Bento Levita e os 'Falsos Decretais' de Isidore Mercator (dos quais Pseudo-Isidoro foi nomeado).¹³³

Os dois últimos são nosso foco aqui, e suas conexões integrais significam que um não pode ser lido sem o outro. Ambos foram produções enormes, uma confecção de fontes genuínas bíblicas, patrísticas e legais, decretos adulterados e falsificações completas. A escala, habilidade e rápida disseminação da obra são amplamente reconhecidas, assim como sua preocupação central em reforçar a posição dos bispos e forjar proteções contra seu julgamento e deposição. Mas havia outros temas também, desde a defesa de bispos sufragâneos contra seus metropolitas até o uso da autoridade papal para fortalecer o poder episcopal. Eles compartilharam os ideais mais amplos propostos no conselho de Paris (829) e abraçados pelos clérigos da região, uma agenda de reforma caracterizada por Steffen Patzold como um modelo episcopal Paris-Aachen, a partir dos dois conselhos.¹³⁴ Em seu cerne estava a reivindicação da igreja de dirigir o governo do reino e sua defesa da propriedade da igreja em face da crescente instabilidade política. Essas preocupações situam as falsificações no mundo dos anos 830 ou 840, embora sua data exata permaneça incerta. O primeiro uso indiscutível de material pseudo-isidoriano foi no conselho de Quierzy em fevereiro de 857, algum tempo depois que as falsificações foram concluídas, embora Hincmar de Reims e Thietgaud de Trier possam ter citado o material em 852.¹³⁵ Recentemente, Eric Knibbs apresentou um novo caso para uma data antiga, movendo o trabalho dos falsificadores dos anos 830 para os conflitos de 845-51.¹³⁶ Ele até detectou "traços tênues" dos falsos decretos em uma referência de Maundy no conselho de Meaux-Paris e, se for o caso, uma data anterior para sua influência.¹³⁷ O cânone do hospital ganha nova vida quando examinado neste contexto.

As condenações canônicas que constituem a segunda metade do cânon merecem um exame mais detalhado. Afirma que:

Por isso a condenação canônica deve ser temida, e especialmente o que foi estabelecido em um decreto do papa Symmachus, [i] porque aquele que é conhecido por ser o progenitor e perpetrador deste crime / pecado (*scelus*) deve ser atacado com anátema agora e para sempre, como um assassino dos pobres e como o próprio Judas , o traidor de Cristo. [ii] Aqueles , diz o Papa Symmachus, *que procuram dos reis a propriedade* ou o que quer que pertença a uma igreja, e incitados por uma piedade corruptora saqueiam os recursos dos necessitados; o que eles possuem será anulado e eles serão excluídos da comunidade da igreja cuja herança eles desejam roubar . Também em um cânone de Orléans: [iii] *Mas se alguém, a qualquer momento, tentar agir contra este nosso regulamento ou remover qualquer coisa dos direitos consuetudinários ou dotação de um xenodochium para que o xenodochium (Deus me livre!) Possa deixar de existir, ele deveria ser atingido por uma maldição irrevogável como um assassino de pobres*.¹³⁸

Embora se refira a um decreto do Papa Symmachus, a passagem é na verdade costurada usando três conselhos gauleses. Eles foram usados um após o outro, sua linguagem emprestada marcada acima em itálico. Apenas um deles, Orléans (549) [iii], é reconhecido, embora tenha sido alterado em pequenas maneiras que convertem uma proteção para um xenodochium específico em uma declaração geral da inviolabilidade de qualquer propriedade do xenodochium. O esforço mais substancial concentra-se na parte anterior, onde o cânone 5 do concílio 535 de Clermont é citado amplamente na íntegra [ii],¹³⁹ depois de uma declaração [i] feita a partir das idéias do cânon 25 do conselho de Tours (567). Juntos, eles são usados para fornecer linguagem para um decretal de Symmachus, [i] por associação e [ii] diretamente, colocando a linguagem de Clermont na boca do papa. O objetivo em Meaux-Paris era construir uma condenação canônica, completa com a ameaça de anátema para qualquer um que espoliasse a xenodochia e privasse os necessitados de suas esmolas. Seu significado está nos meios pelos quais isso foi feito.

A escolha do Symmachus do século VI (498–514) é significativa. Eleito papa no mesmo dia que um rival, Symmachus enfrentou o partidarismo e acusações criminais. Ele e seus aliados responderam em tom firme, em vários sínodos e por meio de uma coleção de documentos falsos conhecidos como falsificações Symmachan, que encontrariam ampla circulação a partir do século VI por suas reivindicações de imunidade papal.¹⁴⁰ Seus sínodos (genuínos) de 499, 501 e 502 foram reunidos no *Dionysio-Hadriana*, por meio do qual estavam amplamente disponíveis em Francia, assim como suas cartas a Cesário de Arles. O

sínodo de 6 de novembro de 501, em particular, continha declarações intransigentes sobre a inalienabilidade e administração adequada da propriedade da igreja. Foi redescoberto na década de 820 pelos bispos francos e citado, como 'decretais' do Papa Symmachus, em defesa desses princípios nos concílios de Paris (829) e Aachen (836).¹⁴¹ Sua declaração mais contundente foi citada no concílio de Aachen (836): 'Pois é injusto e uma espécie de sacrilégio que o que cada pessoa deu [em vida] ou legou com segurança [após a morte] a uma igreja venerável, por causa de seus pobres [clérigos ou religiosos] ali e para a salvação e repouso de suas próprias almas, devem ser transferidos para outro uso por aqueles que concordaram acima de tudo em protegê-los'.¹⁴² A voz de Symmachus era uma voz que começava a soar forte contra as infrações dos poderes seculares na Francia naquele momento.

O cânone do hospital baseou-se nessa reputação crescente. No entanto, o cânone fez algo estranho. Reivindicava o nome e a autoridade do papa, até mesmo sua voz, mas não suas palavras. Seus próprios tons moderados se foram, substituídos por ameaças estrondosas contra saqueadores de propriedades e assassinos dos pobres. É uma mudança significativa. Dada a sua moeda contemporânea, não é surpreendente que a figura de Symmachus fosse adotada (e desenvolvida) pelos falsificadores. Como Knibbs mostrou, seu Sínodo Palmaris 502 estava no cerne do caso inventado de Bento Levita para *exceto spoli*, um conjunto de proteções para bispos enfrentando julgamento; estava também no centro do forjado privilégio de Ebo de Gregório IV de c. 845, um texto com ecos pseudo-isidorianos.¹⁴³ Pseudo-Isidoro continuou nesta tradição. Ele / eles reuniram as cartas e conselhos de Symmachus no livro 3 dos Falsos Decretais e fabricaram novos sínodos em nome do papa. Um deles, o chamado Sexto Sínodo, foi ambientado em Roma em 504 e consistiu em uma série de trocas entre o 'santo sínodo' e Symmachus, em longas exposições que pretendiam ser fala ('dixit.,').¹⁴⁴ (Para limitar a confusão, no que se segue, vou me referir aos sínodos genuínos por sua data e ao falso sínodo como o 'Sexto Sínodo'.) Aqui, Pseudo-Isidoro abordou apenas um assunto: transgressões contra a propriedade de (e, portanto, presentes para) igrejas. Ele fez questão de enfatizar, repetidamente, que os violadores devem ser condenados e anatematizados. O Sexto Sínodo do Pseudo-Isidoro foi um argumento para a atrocidade desses crimes e para sua justa punição por anátema, como a pena prescrita pelos cânones sagrados.¹⁴⁵ Uma passagem notável - frequentemente citada para resumir o tom e as decisões do Sínodo¹⁴⁶ - estabeleceu o fundamento lógico por trás de tal julgamento: que qualquer um que confiscar ou possuir injustamente propriedade da igreja e se recusar a devolvê-la, deve ser julgado um assassino de pobres e 'erradicado' do corpo da igreja.¹⁴⁷ A afirmação, é claro, não foi produzido por Symmachus mas por Pseudo-Isidoro. Foi interpolado do conselho de Paris (556 x 73), uma versão estendida do cânone 26 do conselho de Tours (567). Tanto Pseudo-Isidoro quanto Meaux-Paris reformulam essas declarações gaulesas do século VI e transferem-nas para Roma, colocando-as na boca do Papa Symmachus para ameaçar invasores de propriedades da igreja.

Uma campanha para defender a propriedade eclesiástica (*res Dei*) intensificou-se nos anos conturbados da década de 840. A divisão do império em 843 viu novos níveis de guerra e, com ela, o uso pelos reis de propriedades eclesiásticas para apoiadores militares. Bispos, abades e sínodos responderam com uma quantidade maior de proibições fulminantes contra a prática.¹⁴⁸ Eles também responderam, ao que parece, aprimorando os termos dessas proibições. O caso deles mudou do princípio de que a propriedade da igreja era inviolável para o julgamento que qualquer violador deve enfrentar. Com o rei entre os principais ofensores, eles precisavam de um novo tribunal de justiça, que agora se apoiava na ira de Deus. Visto que este era um argumento baseado na ordem divina e no julgamento divino, ele teve que se apoiar na sagrada antiguidade de suas reivindicações. A busca por autoridades canônicas se intensificou. Essa mudança de tática, do princípio ao julgamento, pode ser identificada em uma série de textos relacionados, cada um pioneiro na articulação do caso. [A Tabela 6.1](#) apresenta os componentes e características desses argumentos. Era um caso construído por meios ortodoxos e espúrios, e as linhas entre os dois podiam se confundir.

Tabela 6.1. Técnicas utilizadas em argumentos para punir violadores de propriedade da igreja

	Dossier for ?Aachen [†]	Aachen (836), cc. 48, 95	Ben. Levita (False Capit.)	Meaux/Par. (845/6), c. 40	Corbie privilege (846/7)	Ps. Isid. Synod VI
GALLIC COUNCILS:						
for anathema:	x		x			
AUVERGNE (535)			c. 14			
CLERMONT (535)			c. 5	c. 5		
+ <i>necatores pauperum</i> :			x	x		
ORLEANS (549)	c. 13		c. 13	c. 15		
TOURS (567)			c. 26+25	c. 25	(cc. 25, 26)	
PARIS (556 × 73)						c. 1
Case for anathema	x		x	x	x	x
GANGRA (324)	cc. 7, 8	cc. 7, 8	cc. 7, 8		c. 8	cc. 7, 8
Symmachus	501 (sacrilege)	501 (sacrilege)	502	x		x
' <i>necatores pauperum</i> '			x	x		x
violators/crime			x	x	x	x
prose argument					x	x
Misuse of authorities			x	x		x
Specific to universal			x	x		

'x' sinaliza que uma técnica ou decreto foi usado; se um determinado elemento foi usado, ele é especificado. *O itálico* indica que a técnica ou decreto foi adaptado ou alterado de forma espúria.

[†] BnF, MS nouv. acq. lat. 1632, fol. 97r – 99r.

Os precursores podem ser vistos em concílios anteriores, que elaboraram proteções para a propriedade eclesiástica e estabeleceram autoridades básicas. Paris (829) implantou o sínodo 501 de Symmachus para proibir a alienação de propriedade eclesiástica. Aachen (836) levou isso adiante, para passar do princípio de que a terra era protegida para o direito de infligir punição, um caso que argumentou por meio de uma afirmação de autoridade acadêmica que, por escrito, era mais fanfarrônica que bolsa de estudos. Dois dos decretos de Aachen (cc. 93-4) afirmavam que os escritos de muitos padres sagrados, tanto em latim como em grego, poderiam ser produzidos em apoio à punição, mas que, para economizar tempo, apenas dois foram selecionados.¹⁴⁹ Estes foram apresentados no decreto seguinte (c. 95), com poucos comentários adicionais além de sua identificação como capítulos 7 e 8 do concílio de Gangra (c. 340) e como um decreto ('in decretis') do Papa Symmachus, de seu sínodo 501 (como acima). Nada disso seria novo para os clérigos reunidos em Aachen. Symmachus já era familiar, embora uma citação mais nítida tenha sido escolhida aqui porque rotulou a atividade como "injusta e uma espécie de sacrilégio". O conselho de Gangra era amplamente conhecido. Circulando na *Dionysio-Hadriana*, seus cânones eram regularmente citados desde o *Admonitio generalis* de Carlos Magno, geralmente para promover a disciplina religiosa.¹⁵⁰ Aqui ele é implantado para um novo alvo. O conselho de Aachen estava pressionando para desenvolver uma arma para agitar pela restituição e proteção da propriedade da igreja, mas não foi além de declarar, dentro dos cânones de Gangra, que os violadores 'deveriam ser um anátema'.

Nos bastidores, um trabalho mais radical estava ocorrendo. Um dossiê de trechos de fontes patrísticas e canônicas sobreviveu, ainda que incompletamente, que foram copiados em um manuscrito em Orléans, por volta de 850 ou pouco depois. Parece representar um trabalho preparatório (*Vorarbeiten*) para Aachen ou outro conselho na década de 830, reunido talvez em Orléans, possivelmente por Jonas de Orléans.¹⁵¹ O capítulo final ('cap [itulum] xx') consiste em um grupo de cânones conciliares ou extratos de cânones: Gangra cc. 7 e 8; duas citações do sínodo 501 de Symmachus (uma delas 'Iniquum est ... transfere');¹⁵² e seis passagens de cinco cânones, dos conselhos de Orléans (511, 535, 549) e Toledo (655).¹⁵³ Todos eles dizem respeito à propriedade (*res*) ou herança (*facultados*) de igrejas e ameaçam excomunhão ou anátema. Imediatamente antes deles, marcado 'cap [itulum] xix', o grupo é apresentado por uma declaração que também se encontra em Aachen, aqui dada o título 'Que muitos documentos dos santos padres gregos e latinos são negligenciados, os quais testemunham essa propriedade dedicada e consagrada a Deus não pode ser levado impunemente.'¹⁵⁴ Os cânones do conselho de Aachen, portanto, incluíam o 'capítulo xix' e os três primeiros dos dez extratos do capítulo final.

A seleção do conselho obscurece a agenda do compositor do dossiê, que conclui seus trechos com uma declaração clara de seu propósito:

Transcrevemos estes dos principais cânones promulgados nas cidades da Gália, que devemos expor para ver o quanto os

bispos das igrejas daquela época estavam reivindicando os recursos da igreja que foram confiados a eles, e sob quão grande autoridade e anátema eles amarraram aqueles que tentaram tomar posse dessas coisas injustamente, porque pelas definições dos cânones é apropriado punir qualquer um que depois de tais proibições quanto às propriedades da igreja presumir ser capaz de extrair qualquer coisa com impunidade.¹⁵⁵

O dossiê levou o caso mais longe do que o conselho era capaz ou queria ir. Seus trechos gauleses foram escolhidos por suas ameaças de excomunhão e como um modelo de como um concílio pode oferecer visões formidáveis de punição. Este não foi retomada em Aachen (836), que ofereceu um caso mais conservador contra a erupção (*temeraria* prática) de apreender propriedade da igreja, fazendo um caso para a punição apenas indiretamente, via cânones familiares e uma promessa (ameaça?) De muitos mais . Parece que as discussões do conselho foram muito mais longe do que seus cânones sugerem e que alguém entre o partido, pelo menos, fez um caso mais contundente para o conselho ameaçar o anátema em sua própria voz e em termos gauleses. Isso, o conselho de Aachen recusou. Nada no dossiê sugere interesse pela xenodochia. No entanto, aqui estão evidências não apenas das agendas que borbulhavam por trás das declarações mais cautelosas de Aachen, mas também da redescoberta dos conselhos gauleses, entre eles Orléans (549). É provável que algo como esse dossiê tenha sustentado o cânone do hospital em Meaux-Paris.¹⁵⁶

Os frutos de uma pesquisa mais ampla em bibliotecas emergem como uma espécie de 'big bang' no próximo estágio de argumentação. Um caso novo e notavelmente maduro pode ser identificado em um grupo de textos que datam de poucos anos após 845, que mudou tanto as técnicas quanto a direção do argumento. Todos eles usam material dos conselhos gauleses, retirando-se de uma coorte compartilhada de decretos (e talvez um dossiê compartilhado de material) selecionados por sua linguagem de violação, acusação e maldição. Foi *nesse momento* que foi redescoberta a frase "assassinos dos pobres" (*necatores pauperum*), nos conselhos merovíngios do século VI.¹⁵⁷ Foi também o momento em que o foco mudou da inviolabilidade das terras da igreja para os violadores e seus crimes.

As técnicas aparecem pela primeira vez em duas fontes. O maior grupo pode ser encontrado nos Falsos Capitulares. Bento Levita descobriu a frase "assassinos dos pobres", que apresentou por meio dos cânones de Orléans (549, c. 13) e Tours (567, c. 26). Ele os implantou em defesa da propriedade da igreja, junto com Gangra (cc. 7-8), Auvergne (535, c. 14) e Clermont (535, c. 5).¹⁵⁸ A maioria, incluindo os cânones de Orléans e Gangra, foram incorporados sem alterações, mas receberam títulos que ofereciam uma interpretação específica, por exemplo, 'Sobre aqueles que apreendem ou retêm propriedades atribuídas à igreja'. Os títulos enfatizavam os malfeitores, isto é, os transgressores - não a propriedade ou o princípio de sua inviolabilidade.¹⁵⁹ Para argumentar, Bento XVI concentrou suas energias no capítulo 26 do conselho de Tours (567), que citou na íntegra, com acréscimos e alterações. Ele deu-lhe o título um tanto confuso "Em relação àqueles que não apenas dão algo de sua própria propriedade para uma igreja, mas também possuem injustamente o que foi dado por outros".¹⁶⁰ O cânão original de Tours castigou aqueles que se recusaram a entregar um presente que eles ou um predecessor haviam prometido a uma igreja por escrito. Justificava a punição por excomunhão como um 'assassino dos pobres' e delineava um procedimento pelo qual isso deveria ser feito: a transgressão deveria ser provada, o violador advertido pelo bispo e excomungado se a advertência fosse ignorada; a punição não seria suspensa até que a propriedade fosse restaurada. Bento XVI não alterou o conteúdo do cânone, mas fez duas interpolações: algumas pequenas mudanças em sua justificativa para a excomunhão, para chamar a atenção para os transgressores do crime;¹⁶¹ e uma declaração no final, pretendendo ser uma continuação do original, mas na verdade usando frases de um decreto de Tours anterior (c. 25).¹⁶² Este jurou punir qualquer um que infringisse 'esta nossa sanção' e não apenas por meio da excomunhão, mas do anátema. Aqui, como em sua seleção em geral, Bento XVI revelou seus objetivos: usar os violadores para construir um crime e um caso de punição; para estabelecer anátema como essa punição legal; e para exemplificar seu caso, e particularmente o crime, em termos contundentes. Em busca do último, Bento XVI preferiu a frase "assassinos dos pobres". Seu objetivo não era reforçar o princípio de que as terras da igreja eram invioláveis, mas forjar um sistema para processar, julgar e punir malfeitores. Bento XVI estava transformando a

velha lei em uma arma judicial para a época.

As mesmas técnicas foram implantadas no decreto do hospital de Meaux-Paris. Seu caso canônico também incidiu sobre os violadores ('porque ele ... Aqueles ... que procuram ... Mas se alguém').¹⁶³ Seus três extratos conciliares foram escolhidos porque exigiam uma pena de anátema e porque construíam o crime ou criminoso, e em termos dramáticos: 'assassino dos pobres' (duas vezes), 'Judas, o traidor de Cristo' e 'saqueio os recursos dos necessitados'. O autor usou essencialmente os mesmos conselhos gauleses de Bento XVI para defender sua posição, embora sua seleção e uso fossem feitos sob medida para a xenodochia. Assim, o cânone do hospital preferiu o cânone 25 de Tours por sua referência a Judas, e o cânone de Bento 26 por seu procedimento de punição. Bento XVI usou Clermont (535, c. 5) para castigar aqueles que buscavam propriedades da igreja de reis, e Meaux-Paris selecionou sua frase 'recursos dos necessitados' (*egentium substantia*) como apropriada para hospitais.¹⁶⁴ Finalmente, Meaux-Paris preferiu a cláusula anátema para o xenodochium de Lyons (Orléans, c. 15) à declaração geral desse conselho sobre a propriedade da igreja (c. 13); Bento XVI usou o último duas vezes, mas nunca o primeiro. Portanto, não há relação textual entre o cânone do hospital e os falsos capitulares: um não era fonte do outro, já que dois dos cânones usados para Meaux-Paris não foram incluídos na coleção de Bento XVI. Tampouco é possível dizer quem foi o primeiro a desdobrar esse corpus de material antigo, a abraçar os "assassinos dos pobres" ou a usar o último para argumentar que o anátema era a pena justa para os malfeitores. O que se pode dizer é que trabalhavam da mesma argila. Os dois textos foram performances discretas de um conhecimento e abordagem compartilhados, em busca de um objetivo comum, que foi encenado primeiro nesses dois teatros. A conexão não era textual, mas autoral: os autores podem não ser a mesma pessoa, mas faziam parte da mesma busca.

O privilégio de Corbie desenvolve ainda mais essa imagem. Publicado no inverno seguinte de 846/7 em outro conselho de Paris, confirmou o direito da abadia de Corbie de eleger seu abade e administrar sua própria propriedade.¹⁶⁵ Foi escrito sob a orientação de Paschasius Radbertus, um erudito por seus próprios méritos, bem como o biógrafo de Wala e agora sucessor como abade. Também foi sugerido que Paschasius foi a mente dirigente por trás do projeto Pseudo-Isidorian, em grande parte com base na conexão dos falsificadores com a biblioteca de Corbie.¹⁶⁶ O privilégio inclui uma longa denúncia daqueles que espoliam a propriedade monástica.¹⁶⁷ Isso diferia do tom moral dos concílios recentes, como o concílio de Ver (844), que apresentou um caso zeloso contra os abades leigos e aqueles que retiravam recursos dos mosteiros. O longo apelo de ¹⁶⁸ Ver lamentou as privações infligidas aos servos de Deus, aos pobres, hóspedes e cativos, bem como aos cristãos que haviam prometido presentes a Deus, imbuindo seu caso com referências do Antigo e do Novo Testamento, o mais longo deles (Sl 82: 13–15) reiterado no privilégio. O caso do privilégio tem um toque mais contemporâneo: contra qualquer 'invasor ou lobo' (*invasor, immo lupus*) que pudesse tomar a abadia, ele justificou a pena de anátema, sob a autoridade do atual conselho de Paris e 'todos os padres sagrados que emitiu os cânones sagrados que exigiam isso. É um caso amplamente retórico, apoiado por referências bíblicas. Em seguida, recorreu a saqueadores de propriedades da igreja, em uma declaração inspirada em Tours (567, cc. 25–6). Como Meaux-Paris, usou o primeiro para amaldiçoar como assassino dos pobres, e como Judas, quem invadiu ou confiscou a riqueza ou a vida 'dos servos e pobres de Cristo'.¹⁶⁹ Mas enquanto Meaux-Paris usou suas idéias para confeccionar um decreto de Symmachus, o privilégio extraiu outros elementos, para compor uma condenação sonora na voz do conselho de Paris. Em seguida, estabeleceu um procedimento para admoestar malfeitores ('uma, duas e uma terceira vez ou mais') antes de amaldiçoar como anátema qualquer um que se recusasse a se reformar, citando o c. 8 por completo.

A abordagem do privilégio ecoa a de Meaux-Paris, mas seu argumento está mais alinhado com um terceiro texto. O espúrio Sexto Sínodo de Symmachus segue uma linha semelhante e expôs um argumento cuja estrutura subjacente foi tirada do concílio de Paris (556 × 73, c. 1). Isso trabalhou para estabelecer um procedimento pelo qual os infratores "devem ser julgados como assassinos dos pobres da maneira descrita acima e, se não corrigirem suas faltas, serão eliminados".¹⁷⁰ Ele estabeleceu essa penalidade citando o conselho de Gangra (cc. 7–8), como parte de uma interpolação mais longa do conselho de Aachen (836).¹⁷¹ O

privilégio contém um tour pelos destaques do caso mais longo de Pseudo-Isidoro, seguindo a estrutura dos argumentos deste último e descansando em um corpus compartilhado de fontes.¹⁷² Estava ciente não apenas do produto final do Sexto Sínodo, mas dos elementos por trás de sua feitura.¹⁷³ A denúncia aprofunda os laços entre Paschasius Radbertus, Corbie e os falsificadores, levando-os para além da biblioteca da abadia. Sugere que o concílio parisiense de 846/7 fez uso do espúrio sínodo, talvez por meio de seus criadores, e não do próprio texto.

O privilégio pertence a uma família de textos que apresentou um argumento distinto para punir os violadores da propriedade da igreja. A família incluía, também, o cânone do hospital de Meaux-Paris e os Falsos Capitulares e Falsos Decretais, cujos autores compartilhavam um corpo de pesquisa, agenda e argumento central. Entre eles, apenas o privilégio representa fielmente suas autoridades e, portanto, oferece uma versão ortodoxa desse argumento. Ao fazer isso, ele destaca os objetivos e técnicas dos falsificadores. Primeiro, o desenvolvimento de um argumento de que invasores (*pervasores*) ou violadores da propriedade da igreja enfrentam o anátema como assassinos dos pobres, um caso baseado em textos semelhantes de Tours (567, cc. 25-6) ou Paris (556 × 73) . Isso definiu o crime e seus culpados, depois estabeleceu um procedimento para estabelecer a culpa, advertir e anatematizar. Foi um caso que deu voz falsa por meio do Papa Symmachus, a pena confirmada por meio do conselho de Gangra (cc. 7-8). Seu objetivo era codificar um crime e estabelecer o anátema como sua pena, conforme prescrito pelo julgamento divino e os antigos cânones.¹⁷⁴ O objetivo era estabelecer um processo judicial por meio do qual os bispos pudessem processar e punir, e assim encontrar justiça.¹⁷⁵

Também lança luz sobre a evolução das técnicas dos falsificadores nos anos 845-7. Ao contrário do privilégio, Meaux-Paris abusou das autoridades para defender o anátema. Como os falsos capitulares de Bento XVI, fez seu caso por meio de um feixe de denúncias dos concílios gauleses, tanto genuínas quanto confessadas. Ao modificar a cláusula anátema de Orléans para o xenodochium de Lyons, mostra uma das técnicas favoritas de Bento XVI, de reenquadrar o específico como universal.¹⁷⁶ O fato de compartilhar uma base-fonte com os Falsos Capitulares sugere que a pesquisa deste último era recente, talvez ainda ativa no verão de 845, quando os cânones de Meaux-Paris foram elaborados.¹⁷⁷ Mas ao empacotar dois de seus extratos como um decretal, o decreto do hospital antecipa o trabalho mais "digerido" dos Falsos Decretais, elaborando um novo caso que ventriloquizou por meio de um decretal confeccionado de Symmachus.¹⁷⁸ Um ano depois, no inverno de 846/7, o caso mais longo e mais elegantemente fundamentado no privilégio sugere que o Sexto Sínodo de Símaco de Pseudo-Isidoro já havia sido redigido. O cânone do hospital se apresenta como um momento de transição entre o corpus de cânones reunidos nos Falsos Capitulares e a produção de pelo menos uma grande falsificação dos Falsos Decretais. Como tal, ele apóia o argumento de Knibbs de retornar as falsificações aos anos 840 e, especificamente, ao período 847-52.¹⁷⁹

O cânone do hospital revitaliza a questão das ligações entre os falsificadores e os cânones de Meaux-Paris. Traços de influência pseudo-isidoriana foram sugeridos por seu editor, Wilfried Hartmann, que notou uma preferência por citar cartas papais e uma exigência de que o sagrado crisma fosse consagrado na Quinta-feira Santa, um dia apenas encontrado de outra forma nos Decretais Falsos.¹⁸⁰ Hartmann chamou a atenção para os capítulos 60-2 sobre propriedade da igreja, onde encontrou traços que pareciam refletir os falsos capitulares: uso do termo *sacrilegium* (roubo de propriedade consagrada) e a pena de anátema, bem como ecos do que o conselho proclamado ser 'o antigo ditado, que aquele que negligencia seus impostos deve perder seu campo'.¹⁸¹ Neste último, Hartmann viu seu vínculo mais forte com as falsificações, "uma correspondência literal com uma passagem de Benedict Levita", embora o axioma possa ter sido amplamente utilizado.¹⁸² Esses vestígios levaram Hartmann a se perguntar: 'Pode-se concluir que os falsificadores pseudo-isidorianos também participaram da formulação de muitos cânones no conselho de Meaux-Paris?'¹⁸³ Mas ele não foi além de se maravilhar.¹⁸⁴ O cânone do hospital sugere não apenas que os textos pseudo-isidorianos eram familiares a seu redator, mas que um pseudo-isidoro redigiu esse decreto. O cânone do hospital oferece um possível vislumbre de Pseudo-Isidoro em ação, e seu maior argumento - que a extração de propriedade da igreja é

um crime contra Deus, punível com anátema - une os conselhos de Aachen (836), Meaux-Paris (845 / 6), e Paris (846/7), pesquisadores em Corbie e talvez Lyons, e os produtores do corpus Pseudo-Isidoro em uma missão mais ampla para desenvolver um tribunal de justiça divina, com a voz de Symmachus crescendo em volume crescente, para proteger a igreja posses contra a intrusão leiga, especialmente do rei.

Aqui não é o lugar para seguir a trilha até os cânones de Meaux-Paris, embora alguns pontos possam estar sinalizados. Ameaças de anátema do conselho de Orléans (549) contra "assassinos dos pobres" foram anexadas em Meaux-Paris não apenas ao cânone do hospital, mas à confirmação (c. 17) de um decreto de Beauvais (845) que exigia herdeiros para entregar legados post-mortem.¹⁸⁵ O primeiro usou a confirmação do xenodochium Lyons de Orléans (c. 15), o último desse conselho de proteção geral da propriedade da igreja (c. 13), preferida também por Bento Levita. Os cânones de Meaux-Paris sobre a propriedade da igreja (cc. 60-2) revelam outras semelhanças com Bento XVI em seu foco em malfeitores, na criação de crimes em linguagem injuriosa e na defesa do anátema como a pena justa.¹⁸⁶ Aqui, também, os cânones trabalham para estabelecer um sistema de julgamento eclesiástico quando o braço secular deixou de agir. O Cânon 61 diz isso explicitamente: 'E se [os malfeitores] se recusarem a fazer isso e não tiverem sido exortados ou forçados pelo poder real, que a terrível sentença apostólica seja pronunciada contra eles, como é dito [pelos concílios anteriores]'.¹⁸⁷ O principal entre suas autoridades é o papa Symmachus, que declarou (em seu genuíno sínodo romano de 501, c. 7) que a remoção da propriedade da igreja "é injusta e uma espécie de sacrilégio".¹⁸⁸

Ultimos Conselhos Francos

Se a redação do cânone do hospital foi pseudo-isidoriana, o desejo de abordar os hospitais partiu do próprio município. Os falsificadores pseudo-isidorianos não tinham interesse em hospitais: seu enorme dossiê não os abordou.¹⁸⁹ No entanto, o conselho foi o primeiro a abordar hospitais na França Ocidental durante séculos, sugerindo uma nova agenda cuja história de fundo agora está perdida. Como o assunto aparece em Meaux-Paris, a tentação é ver a influência de Hincmar de Reims, e isso pode não estar errado.¹⁹⁰

Apenas um outro conselho de clérigos francos do norte trataria de hospitais: Quierzy em 858, um sínodo dos bispos das províncias de Reims e Rouen. Hincmar presidiu este conselho e escreveu seus cânones.¹⁹¹ Referências em seus outros escritos sugerem que ele percebeu a xenodochia e pode ter demonstrado um interesse mais amplo por elas.¹⁹² O cânone do hospital de Quierzy refletia o de Meaux-Paris, ecoando até mesmo a frase inicial deste último. De acordo com a prática mais ampla, também se dirigiu ao rei, ordenando-lhe que mantivesse aqueles "hospitais para peregrinos", e particularmente os dos escoceses, estabelecidos na época de seus ancestrais reais. Como texto, entretanto, foi tecido com fios muito diferentes:

Manter hospitais para peregrinos, como os dos escoceses e aqueles que no tempo de seus ancestrais reais foram construídos e organizados, de modo que sejam mantidos para os fins para os quais foram designados e sejam regulamentados e protegidos por reitores que temem a Deus, para que os hospitais não sejam desperdiçados. E ordene aos reitores de mosteiros e xenodochia, isto é, hospitais, que - assim como a autoridade canônica ensina e os capítulos de seu avô e pai comandam - eles estejam sujeitos a seu próprio bispo e que governem os mosteiros e hospitais confiados a eles com o conselho dos mesmos [bispos], visto que os bispos se empenharão em aplicar a preocupação paternal a eles como é seu ofício.¹⁹³

Foram-se os signos pseudo-isidorianos: a linguagem da condenação, o caso de punição por anátema via Symmachus e conselhos gauleses e até mesmo considerar os hospitais como comunidades de religiosos cuja vida foi perdida. Em vez disso, encontramos três elementos. Um retorno à linguagem da tradição (italiana) estabelecida: de construção e arranjo, de instalações mantidas 'para o propósito para o qual foram designadas', e garantindo que os reitores preservem e não dissipem sua caridade. Aqui, também, são ecos do Concílio de Roma (853), especialmente em seu apelo à *sollicitudo* (preocupação) dos bispos. Mas a cláusula final de Quierzy quebra os limites, pois adapta um cânone de que abades e monges estão sujeitos a seu bispo para exigir que o rei ordene reitores de xenodochia, bem como mosteiros, a serem submetidos à sua diocesana e administrar seus encargos por meio de seu advogado. A extensão do cânone talvez tenha sido inspirada pela adição de "mosteiros"

ao título do cânone do hospital de Roma (853). O decreto de Quierzy foi o único decreto carolíngio, na França ou na Itália, incluindo os cânones papais, a reivindicar tão claramente a jurisdição episcopal sobre a xenodochia. Não encontrou imitadores e não foi repetido por outros conselhos nem em coleções canônicas.

Mais adiante, outra liminar francesa foi emitida, em Langres (859), um conselho das províncias de Lyon e Vienne na Borgonha, uma região sob o jovem Carlos da Provença, filho de Lothar. Adaptou seu tema de Quierzy ('*Ut hospitalia peregrinorum ...*'), ordenando ao rei que exercesse o patrocínio e a preocupação adequados (*sollicitudo*) para fins mais tradicionais: que peregrine hospitais e albergues para outras pessoas necessitadas, uma vez equipados por piedosos imperadores para a saúde de suas almas, ser restaurados "aos usos para os quais foram designados pela piedade de seus predecessores". Isso lembrou ao rei que 'aqueles que enganam os pobres de amor, os peregrinos do sustento e os mortos da esmola são chamados de seus assassinos entre os santos padres'.¹⁹⁴ Muito apropriadamente, este ato franco final parece uma compilação dos "maiores sucessos" das grandes proclamações carolíngias sobre hospitais: *restaurare* (Itália, c .780 em diante), "para as tarefas para as quais foram estabelecidos" (Itália, c .790-850), *receptacula* (Aachen, 816/7), *sollicitudo* (Roma, 826), 'hospitais de peregrinos' (Quierzy, 858), e que aquele que defraude os pobres de seu sustento é um 'assassino dos pobres' (Meaux-Paris 845/6). Ele revela a variedade de linguagens que foram desenvolvidas para falar sobre hospitais, muitas vezes em conversas muito diferentes. No entanto, fundamentalmente, reforça o quão pouco mudou. Os bispos ficaram preocupados, mas não puderam agir, exceto por meio do rei. Eles ofereceram uma repreensão moral ao rei, cuja *potestas* dependia de sua condição de herdeiro. Eles suplicaram-lhe que assegurasse que as instalações fossem mantidas de acordo com as instruções dos doadores reais que as instalaram. Law havia aprendido a falar sobre instalações de bem-estar, mas isso não as reformulou.

O quadro de bem-estar que emerge no início da Idade Média é mais notável por sua variedade. Isso porque a xenodochia pertencia às tradições do cristianismo, mas não às da lei da igreja. Deixado de fora das acusações calcedônicas, não havia nenhuma reivindicação diocesana por meio da qual os sínodos pudessem atuar e sobre a qual a *correção* e a *emendatio* carolíngia poderiam ter sido enxertadas. Na verdade, não havia uma arena estabelecida para enfrentar a xenodochia. Também não havia herança escrita: nenhum cânone ou retórica legal que pudesse fornecer um modelo ou autoridade para a ação ou uma linguagem pela qual agir. Xenodochia teve de ser intrometido na agenda de um conselho e nas respostas criadas pelos participantes.

É importante lembrar que a lei no século IX não era um sistema. Para nossos propósitos, pode ser mais útil pensar nela como uma oficina de metal, que tem seus padrões de negócios e formas de trabalhar, bem como seus clientes, mestres artesãos, ferramentas e materiais de escolha.¹⁹⁵ Invadir casas de bem-estar neste espaço era como trazer um animal ferido para a oficina: o senso de responsabilidade e o desejo de ajudar eram claros; no entanto, embora a experiência pudesse ser adaptada, o poder de ação era limitado e as ferramentas não adequadas para a tarefa. As respostas dos conselhos foram, portanto, ad hoc, heterogêneas e locais. Na Itália, Olona (825) usou Mântua II (813) para desenvolver meios para lidar com os guardiões em falha, combinando a voz moral dos bispos com um programa de diagnóstico que foi reforçado pelo poder judicial do palácio; posteriores conselhos italianos seguiram seu caminho. Roma (826) buscou um modelo papal, em Gregório, o Grande, para desenvolver a linguagem dos "lugares piedosos" e assim apelar para a *sollicitudo* dos bispos. Os bispos de Meaux-Paris (845/6) retrabalharam as ameaças estrondosas dos concílios gauleses, para exortar o imperador à ação. Nas diferentes oficinas, a atividade produziu pequenos atos inusitados, até radicais à sua maneira. Sua própria distinção é evidência de preocupação generalizada e de tentativas concertadas para proteger instalações vulneráveis.

E eles compartilham outros temas comuns. Se o ato foi imediato, a declaração elaborada olhou para trás e para a frente no tempo. Apresentou um argumento de como as coisas deveriam ser e, portanto, da justiça do ato, em termos que iam além de um tempo e lugar. Cada um se esforçou para estender ou inventar meios para restaurar os hospitais aos seus

usos originais, policiando aqueles que os mantinham. Com o tempo, as pequenas questões tornaram-se maiores e as conversas governamentais nutriram uma cultura de responsabilidade. Qualquer imposição dependia fundamentalmente do palácio, embora a partir de meados da década de 820 os conselhos se voltassem cada vez mais para os bispos, para atuar como agentes locais (Olona, 825) e ter um dever de preocupação (Roma, 826). A partir de c. 845, essa crescente carga episcopal sustentou uma nova demanda de que os reis agissem, por sínodos na França Ocidental, Borgonha e norte da Itália, sustentando uma série de iniciativas otimistas em meados do século IX.

O mais notável é que todos adotaram um modelo consistente de xenodochia. Na prática, muitos xenodochia podem ter sido facilmente confundidos com mosteiros ou casas de cânonos, mas não na lei. Os mosteiros eram um encargo calcedoniano, uma comunidade cuja qualidade de vida era a questão central: eles foram objeto de *correctio* e *emendatio* e, durante o século IX, de campanhas que eles submeteram a uma regra. Xenodochium era um termo geral para um lugar cujos recursos eram dedicados a cuidar de humanos em necessidade. Alguns eram instituições, muitos eram instalações, outros eram simplesmente encargos de caridade colocados em uma propriedade. Sem uma linguagem conceitual na lei, os legisladores concordavam sobre o que era xenodochia: cada uma era um presente dos fiéis, que havia sido designado para atos específicos de cuidado humano. Em certo sentido, um xenodochium era um puro produto da lei, pois era uma propriedade ligada à diretiva de uma pessoa morta. Mas não é assim que os contemporâneos vêem. Quando os primeiros prelados e legisladores medievais olharam para esses lugares, não viram o lugar em si, mas seu criador. As casas de bem-estar não realizavam meramente tarefas de caridade, mas personificavam um ato de *caritas* humana, um momento em que alguém de posses renunciava a sua riqueza para cuidar "do mínimo" do evangelho de Mateus. Ao cumprir suas acusações, o xenodochium, ao incorporar o ato de seu doador, estava vendo aqueles que muitas vezes eram invisíveis e cuidando deles. O que importava não era a identidade do doador, mas a determinação cristã em seu ato: sua *dispositio*. A carga testamentária de um xenodochium foi também o testemunho contínuo de um ato cristão e, nele, um testemunho da comunidade cristã e da salvação.

Mesmo em suas pequenas declarações, os conselhos realçam nossa imagem de bem-estar no início da Idade Média. Os documentos que sobreviveram a esse período pintam dois quadros muito diferentes. Os arquivos eclesiásticos de Francia, junto com os concílios de Orléans (549) e Aachen (816), oferecem uma imagem de poucas, mas substanciais fundações em Francia, fortemente eclesiásticas e talvez facilmente confundidas com pequenos mosteiros. As tradições de direito cívico e romano da Itália preservam uma coleção mais confusa de cartas, o que sugeriu, por sua vez, uma imagem mais confusa de muitas instituições de caridade menores e menos duradouras. As diferenças não eram ilusões: as estruturas de poder, autoridades e práticas documentais de uma região moldaram o próprio bem-estar. Mesmo assim, os conselhos nos afastam da paisagem e oferecem uma lente mais ampla para ver o bem-estar cristão. Suas declarações *atestam* a fácil profusão de seus encargos, bem como suas formas - a *hospitalia Scottorum* religiosa, casas consagradas, aquelas com irmãos ou comunidades de padres, ou anexadas a um mosteiro, instalações sob um padre ou um mordomo ou o fundador herdeiros. Se medido por seus arranjos institucionais, o bem-estar parece caótico. No entanto, aos olhos dos conselhos eles foram unidos como atos de bem-estar, como riqueza dada para ser usada por aqueles de fora. Os conselhos sabiam o que eram essas casas, não pela lei, mas pelo que era decretado em seu mundo, como relíquias de um ato de compaixão humana e como agentes permanentes a serviço dessa *caritas*. Para resistir por regiões e séculos, e as perturbações sísmicas do período "depois de Roma", deve ter sido fundamental para a própria expressão do cristianismo.

Mesmo nas últimas décadas, quando os prelados adotaram modelos monásticos para proteger os locais cristãos sob ameaça, a xenodochia manteve sua forma. Quierzy (858) pode ter agrupado xenodochia com mosteiros em sua exortação de que os bispos cuidassem de sua preservação, mas seguia um cânone que os mosteiros (e apenas os mosteiros) fossem administrados de acordo com suas regras religiosas.¹⁹⁶ Milan (863) autorizou bispos a intervir, não para defender uma comunidade ou igreja cristã, mas para

preservar um legado, garantindo sua gestão e distribuição adequadas 'de acordo com o arranjo de seu testador'.¹⁹⁷ Decretos tardios defendem o modelo legal para hospitais, mas logo se afastam da lei e se voltam para a ameaça de punição divina para criar proteções em tempos de desespero. Um decreto final viu o rei Wido da Itália (889-94) e um conselho de bispos em Pavia proibindo qualquer pessoa de submeter bispados, abadias, xenodochia, nem qualquer lugar dedicado a Deus, à violência ou injúria.¹⁹⁸ Concílios caíram quando o poder carolíngio diminuiu, apenas para reviver sob o papado reformador em 1049. Os setenta anos até Latrão I (1123) foram descritos como "o período de sínodos mais ativo na história do papado";¹⁹⁹ ainda assim, a legislação sobre a xenodochia não reviveu com esses conselhos da igreja. Seria 1312 antes que outro conselho abordasse explicitamente as casas de bem-estar.

Como a maré da atividade carolíngia recuou, deixou dois objetos na praia: as definições gregas de instituições de solidariedade IN Ansegis *Collectio* e o cânone do Concílio de Roma (826) de Eugenius II. Essa madeira flutuante seria recolhida pelos canonistas nos séculos seguintes e usada para fazer declarações totalmente novas sobre as casas de bem-estar na lei. Voltamos agora ao século XII e ao início da Revolução da Caridade para olhar para trás dos conselhos daquela época. Pois o quadro do início da Idade Média fornece um modelo institucional e legal e um senso de esforço confuso nos bastidores, que oferece uma chave para a leitura do direito canônico no final da Idade Média. Lá também, embora em termos totalmente diferentes, descobrimos que o interesse girava em torno das casas de bem-estar e seu status na igreja.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ MGH *Cap* . I. 190-1 (c. 12).

² (c. 3) 'De senodochiis vero nobis pertinentibus', MGH *Cap* . I. 195, também, 201 (c. 6), 328 (c. 4). Em c. 780 × 90, os bispos lombardos consentiram com a continuação do costume real (e, portanto, controle) sobre igrejas, mosteiros e xenodochia relativos ao palácio real: (c. 5) 'De eclesiis et monasteria et senodochia que ad mundio palatii pertina [n] t aut pertinere debent: ut unusque iustitiam dominorum nostrorum regum et eorum rectum consentiat. ' (MGH *Cap* . I. 189). Já em 753 'monasteria, basilica vel exenodochia que ad palatii defensione esse videntur' estavam isentos de dupla tributação (MGH *Leges* IV. 202, c. 17).

³ Ver o último apelo dos bispos com relação às responsabilidades do imperador para 'aqueles que colocaram mosteiros e *sinodochia sub defensione sacri palatii* ', MGH *Conc* . III. 226 (c. 16), no conselho de Pavia (850).

⁴ Essas concessões foram usadas como política real, para estender a autoridade real e erodir o poder do bispo em sua localidade: De Jong, 'Monasticismo Carolíngio', 624-7. Kasten, 'Erbrechtliche Verfügungen', 248, oferece um exemplo.

⁵ De Jong, 'Carolingian Monasticism', 626. O sínodo estava mantendo um decreto de um sínodo anterior (agora perdido), 'ut illa monasteria, ubi regulariter monachi vel monachas vixerunt ... ut exinde, si regales erant, ad domnum regem fecissent rationes abba vel abbatissa; et si episcopales, ad illum episcopum. ' MGH *Cap* . I. 36 (c. 20).

⁶ Para a complexidade da prática e o papel de liderança desempenhado pelos nobres, De Jong, 'Charlemagne's Church', 120; Innes, *State and Society* , 180-222. Os mosteiros podiam ser recomendados aos bispos e reis entre meados do século VIII e o final do século IX, Wood, *Prop. Ch* ., 339–45.

⁷ MGH *Cap* . I. 192 (c. 3): «Monasteria virorum et puellarum, tam que in mundio palatii esse noscuntur vel etiam in mundo episcopales seu et de reliquis hominibus esse inveniuntur, distingat unaquisque in cuius mundio sunt, ut regulariter vivant; simul et senodochia, cuiuslibet sint, fratres in omnibus pascantur iuxta illorum possibilitatem.

⁸ MGH *Cap* . I. 316 (c. 1).

⁹ MGH *Cap* . I. 369, c. 11 (corrigido aqui usando MS Blankenburg, fol. 105r): 'A quo et quomodo corrigi-lo abbas neglegenter agens debeat, canon Calcedonensis titul. VIII evidenciador exponit, cum ab episcopo loci dissilienter communione privare non ambigit. O capitulum também adaptou a linguagem do cânone de Calcedônia ('nec per contumeliam ab episcopo suo dissilient; Qui vero audent evertere huiusmodi formam ... communione priventur.' *COGD* I. 141–2). Sobre Olona, veja abaixo, e pp. 180-3 para a *relatio* .

¹⁰ CCSL 148, pág. 205 (c. 27); CCSL 148A, pp. 10 (c. 19), 26 (c. 10), 171 (c. 2); MGH *Fontes iuris* XVI. 198 (c. 31), MGH *Cap* . I. 102 (c. 15), 111 (c. 17), 183 (c. 11), 400 (c. 31). A jurisdição episcopal sobre os mosteiros na Gália do século V foi tratada em HR Bittermann, 'O Conselho de Calcedônia e a Jurisdição Episcopal', *Speculum* 13: 2 (1938), cujo argumento mais amplo sobre a lei romana repousa problemáticamente na lei justiniana.

¹¹ Foi reforçado, também, pela regra beneditina (c. 64). Carlos Magno a sua *missi* em 802: (c. 15) 'E nós desejamos e

ordenamos que abades e monges em todos os sentidos estejam sujeitos a seus bispos com toda a humildade e obediência, como a regra canônica requer. E que cada igreja e basílica permaneçam sob proteção eclesiástica e autoridade (*potestas*). E ninguém pode ousar dividir ou parcelar a propriedade de uma basílica ... E os monges devem ser corrigidos por seu bispo diocesano; e se eles não corrigirem seus caminhos, o arcebispo deve convocá-los ao sínodo e se eles ainda não se reformarem, devem vir diante de nós com seu bispo '(Abbates autem omnis modis volumus et precipimus, ut episcopis suis omni humilitate et hobbredientia sint subiecti, sicut canonica constitutione mandat. Et omnis ecclesiae adque basilicae em ecclesiastica defensione et potestatem permaneat. Et de rebus ipse basilicae nemo ausus senta-se em divisione aut in sorte mittere... Et monachi ab episcopo provinciae ipsius corripiantur; quod si se non emendentur archpiscie eos ad sinodum convocet; et si neque sic se correxerint, tunc ad nostra praesentiam simul cum episcopo suo veniant. ') (MGH *Cap* . I. 94). Claro, a prática era mais confusa do que a teoria: Wood, *Prop. Ch.* , 86-7, 92-3, 96, 191-210.

¹² G. Schmitz, 'The Capitulary Legislation of Louis the Pious', no *cap. Herdeiro* , 429-31; Wood, *Prop. Ch.* , 519-23. A autoridade diocesana foi proclamada, também, sobre as igrejas fundadas e mantidas por senhores seculares, Wood, *Prop. Ch.* , 789-94.

¹³ *COGD* I. 141 (c. 8), sobre 'Clerici qui praeficiuntur ptochiis vel qui ordinantur monasteriis et basilicis martyrum, sub episcoporum qui in unaquaque civitate sunt ...' O cânon 8 estava entre os vinte e sete capítulos da carta do Papa Zacarias de 747 a Pippin, entre o material sobre o clero e a disciplina sacerdotal (MGH *Epp* . III. 483). Na carta, D. Jasper, 'Cartas Papais dos Períodos Merovíngios e Carolíngios', in *PLEMA* 105. Cf. Schönfeld, 'Xenod.', 38, que interpretou mal o decreto original.

¹⁴ Para os bispos de Olona, veja mais adiante neste capítulo. 'Thociis' foi usado no lugar de 'ptochiis' de Calcedônia na *Collectio Vetus Gallica* , de Lyon em cerca de 600, sugerindo que mesmo nessa data inicial o termo grego era estranho para um público franco: H. Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich: Die Collectio Vetus Gallica* (Berlim, 1975), 402 (em 13.7); *CCEMA* 50-3.

¹⁵ Sobre o conselho, Patzold, *Episcopus* , 149-68; Schmitz, 'Capitulary Legislation', 436; M. de Jong, *The Penitential State* (Cambridge, 2009), 170-84; Patzold, *Episcopus* , 149-68.

¹⁶ (c. 6) ' QUOD INTER CETERA AD CURAM EPISCOPORUM SPECIALITER PERTINEAT ...', esp. hospitalidade sacerdotal (c. 14), monges e freiras (cc. 28, 37, 39, 43-4, 46), reforçando que os monges estejam sujeitos ao seu bispo (c. 28), MGH *Conc* . II.ii, 614-68. Ver, também, Jonas de Orléans, *Relatio episcoporum* (relatório) sobre os quatro concílios daquele ano, MGH *Cap* . II. 27-51.

¹⁷ MGH *Conc* . II.ii, 622-5 (cc. 15-18). É c. 15 citaram Gelasius, Pomerius e Jerome (duas vezes); há citações posteriores dos cânones de Calcedônia (c. 26) e Antioquia em 330 (c. 25), o último afirmando que, 'Episcopos ecclesiasticarum rerum habeat potestatem, ad dispensandum erga omnes qui indigent, cum summa reverentia et timore Dei' (*PL* 67, col. 164). Enquanto Pomerius e Jerome têm uma longa história na legislação franca, o conselho de Paris foi o primeiro a usar Gelásio (Hartmann, *Synoden* , 183). Uma predileção por Pomerius foi associada a Wala, D. Ganz, 'The *Epitaphium Arsenii* and Opposition to Louis the Pious', no *cap. Herdeiro* , 545.

¹⁸ Eles abrangem c .800- c .950 e se concentram no comportamento e responsabilidades sacerdotais, incluindo hospitalidade (MGH *Cap. Episc* . I. 122 (c. 25), 241 (c. 11); II. 85 (c. 4) ; III. 29 (c. 5), 98 (c. 8), 127 (cc. 14, 16)), mas também se dirigem a monges, mosteiros e basílicas (I. 30 (c. 13); II. 129 (cc. 6-7); III. 41 (c. 3), 55 (cc. 10, 12), 276 (c. 30), 362 (cc. 13-15)). Sobre o material, C. van Rhijn, *Shepherds of the Lord* (Turnhout, 2007).

¹⁹ Este conselho real estava agindo tanto para preservar as pessoas e lugares da igreja de abusos por parte dos bispos quanto para reforçar a disciplina sob os bispos, MGH *Cap* . I. 195 (c. 3).

²⁰ 'Similiter et de senedochiis statuimus ut [i] quecumque em episcoporum sunt potestate secundum dispositionem eorum, qui ea instituerunt gubernentur. [ii] Que autem sub defensione quidem sunt ecclesie, sed iuxta institutorum decreta per heredes vel relevantes qui religiosam vitam duxerint regi debent, procuret episcopus ut ab eis non neglegantur, et si in aliquo male tractationis obnoxii reperiuntur, ecclesiastice subiaceant disciplina. [iii] Quod si heredes sive clerici sive seculares adeo importune contra maiorum suorum decreta ire temptaverint, ut testatoris institutionalem subprimere vel obscurare nitantur et inter se senedochii substantiam dividere nuntietur sacratissimo imperatori, ut eius aitate huiusmodi transgressoreatum neurquitur. aqui seguindo MS Blankenburg, fol. 110v Também é ed. MGH *Conc* . III. 226, onde p. 217 discute a carta.

²¹ Foi para evitar o último que os fundadores francos, em particular, estavam ansiosos para adicionar cláusulas às cartas, incluindo Childeberto e Ulthrogotha no conselho de Orléans (549). Além disso, Wood, *Prop. Ch.* , 52-3, 173.

²² Como muitas de nossas evidências documentais sobrevivem em arquivos monásticos, esses dois grupos constituem nossos exemplos mais numerosos de fundações reais. Eles são notados em Stasolla, 'Propositio', 15-20; Kasten, 'Erbrechtliche Verfügungen', 253; Schönfeld, 'Xenod.', 24-7, 30-1. Tratava-se de instalações discretas, os seus «ativos autônomos da instituição-mãe», Schönfeld, «Xenod.», 27.

²³ Por exemplo, Schönfeld, 'Xenod.', 36, 39; Stasolla, 'Propositio', esp. 24, 29-32.

²⁴ O modelo de carta de Marculf estabelece duas categorias entre as quais o fundador pode escolher (*Marculfi*

Formularum, 162-74; cap. 5, n. 173, neste volume). Além disso, Schönfeld 'Xenod.', 39.

²⁵ '... OE quod ipse germanus tuus por cartulam processar ordinationis instituit exenodochio em alimoniis et subsidiis pauperum, et statuit ut por pontificem civitatis Pisane recto et gubernatum fieri deberit absque neglegentiam, et si ipse neglegeret recto fierit por ipsa Rottruda', *chartae latinae Antiquiores*, ed. G. Cavallo e G. Nicolaj, LVIII (Zurique, 2001), no. 15. A palavra *reto* parece ser um substantivo abstrato feito de *regere*.

²⁶ *Codex diplomaticus cavensis*, ed. M. Schiani et al., 12 vols (Nápoles, 1873-2015), I, 79-84 (no. 64). Apesar do latim pobre, o significado emerge através da extensão e repetição da carta. Não usa *xenodochium* nem *hospitale*, embora seja claramente intencional, dado seu foco no local e providências para garantir que 'recepção e esmolas' sejam sempre realizadas lá ('ut fiat inde ospitium et elemosinam').

²⁷ A. Lewis, 'Slavery, Family, and Status', em *CCRL*; Pottage, 'Law After Anthropology', 154, com base em Y. Thomas, 'La langue du droit romain', *Archives de la philosophie du droit* 19 (1974), 105.

²⁸ Após a morte de seus herdeiros, as instituições de caridade seriam confiadas a uma escola de cônegos e seus priores. *Codice diplomatico veronese*, ed. V. Fainelli, I (Veneza, 1940), no. 176; Kasten, 'Erbrechtliche Verfügungen', 256-7. Veja, também, *CDL* I, não. 48

²⁹ (c. 3) 'e senodochia, cuiuslibet sint' (782 x 86); (c. 1) 'ut quicumque senedochia habent' (c. 790); (c. 7 / 7a) 'De senodochiis precipimus, ut quicumque illas habet / ... ad palatium vel ad quorumcumque iura pertinentibus' (825). *MGH Cap*. I. 192, 200, 328-9. Há alguma ambigüidade no segundo, que pode se referir à custódia temporária (gerencial) em vez de uma *potestas* contínua que passaria aos sucessores. O primeiro era o significado de *habere* em um capítulo subsequente sobre mosteiros e xenodochia que 'quicumque eas habere voluerint, per beneficium domno nostro regis habeant'. (*MGH Cap*. I. 201, c. 6).

³⁰ Stasolla, 'Propositio', 15-16, 24-5, 30.

³¹ 'Dies alles ist nur möglich, weil der Gründer sich die potestas zuschreibt; denn diese potestas ist nichts anderes als die proprietates, das Eigentum': Schönfeld, 'Xenod.', 39.

³² No início da Idade Média, qualquer habilidade desse tipo era expressa por meio de instituições locais e sistemas de registro, que moldavam sua expressão e escopo. Os registros que sobrevivem para Francia apresentam um quadro mais eclesiástico, em parte porque as práticas do direito romano estavam menos enraizadas aqui, em parte porque sua *gesta municipalia* (arquivos públicos) não sobreviveram, privando-nos do quadro mais secular. As fotos não são mutuamente exclusivas, uma vez que os arquivos eclesiásticos podem ter incluído parte da função de *gesta municipalia*, Rio, *Legal Practice*, 179-82.

³³ Veja abaixo, em Meaux-Paris (845/6). O cânone de Orléans é tratado no [Capítulo 3](#).

³⁴ Foi formulado como uma advertência geral aos imperadores: (c. 16) 'Os mais abençoados imperadores devem ser avisados de que aqueles que confiaram mosteiros e xenodochia à proteção do palácio real, [e] foi provado que o fizeram, confiava que eles seriam defendidos por ninguém melhor do que os mais altos poderes. E assim, se [imperadores] deram tais lugares a pessoas ilegais, em violação dos decretos de seus fundadores, então as mesmas pessoas que foram encarregadas de defender [tais lugares] devem ser condenadas como seus agressores. E os governantes devem ter cuidado especial para que aqueles que enfrentam o julgamento agora sobre este assunto por ninguém, não sejam mais duramente julgados em uma futura decisão do Deus onipotente, porque de acordo com o apóstolo "é terrível cair nas mãos do Deus vivo" [Hebr. 10: 31]. Na verdade, nós, que temos a obrigação de fazer saber com fidelidade, aconselhamos humildemente sobre o que não ousamos guardar silêncio.' Tr. de *MGH Cap*. II. 121; *Conc*. III. 226-7. Embora o capítulo se refira a mosteiros e *xenodochia*, seu alvo principal é o último, como deixa claro sua posição no capitular.

³⁵ Alguns parecem ter sido consagrados ou dedicados e podem ter sido vistos como *spiritualia*: *MGH Cap*. I. 332, c. 1

³⁶ *Das Testament des Bischofs Berthramn*, 26. Veja, também, *Cod. mergulho. sant'Ambrosiano*, 458-9.

³⁷ No início do século VIII, os reis lombardos sentaram-se no topo de um processo judicial com Pavia em seu centro (C. Wickham, 'Aristocratic Power in Lombard Italy', em AC Murray, ed., *After Rome's Fall* (Toronto, 1998)). O papel lombardo na reorientação de Ravena é tratado em DH Miller, 'The Roman Revolution', *Mediaeval Studies* 36 (1974).

³⁸ *MGH Cap*. I. 195 (c. 3).

³⁹ *MGH Cap*. I. 192 (c. 3).

⁴⁰ '... ut quicumque senedochia habent, si ita pauperes pascere voluerint et consilio facere quomodo abantea fuit, habeant ipsa senedochia et regant ordinabiliter. Et si hoc facere noluerint, ipsas dimittant; et per tales homines inantea sint gubernatae, qualiter Deo et nobis exinde placeat. *MGH Cap*. I. 200.

⁴¹ McKitterick, 'missi de Carlos Magno'; Wormald, *English Law*, 50-1; Fouracre, 'Carolingian Justice', 780-3, 787; Costambeys et al., *Carolingian World*, 179-81; KF Werner, 'Missus, marchio, come: Entre l'administration centrale et l'administration locale', em W. Paravicini e KF Werner, eds, *Histoire comparée de l'administration* (Zurique, 1980), 196-205; *MGH SS* I. 38-9.

- ⁴² Por exemplo, em c. 790, o bispo e a *senhora dominicus* deviam trabalhar juntos para redistribuir um legado de esmolas quando um destinatário morresse antes do recebimento, MGH *Cap.* I. 201 (c. 8); *Leges* IV. 520 (c. 31).
- ⁴³ [Capítulo 4](#), p. 94–5; MGH *Cap.* I. 199 (c. 11); *Leges* IV. 518–19 (c. 20). Para consultas semelhantes, MGH *Cap.* I. 131 (c. 3), 321–2 (c. 2), 410 (c. 116); II. 64 (c. 10); De Jong, *Estado Penitencial*, 131.
- ⁴⁴ Como notado acima, para a Lombardia, a xenodochia sob custódia de mosteiros pode ter sido corrigida pelo bispo ou *missi* com base na jurisdição ordinária, mas não há nenhuma declaração franca a esse respeito.
- ⁴⁵ É a primeira das treze diretrizes de sua *missi* (c. 1): 'Ut inquirant de singulis monasteriis vel senodochiis, qualiter a conditoribus ordinata sunt vel quomodo nunc permaneant et a quibus personis detineantur.' Os capítulos subsequentes abordam as igrejas batismais (c. 9) e o estado das igrejas catedrais, incluindo 'qualiter canonicorum vita et conversatio ordinata sit' e se o bispo ordena suas igrejas (c. 10), MGH *Cap.* II. 63–4. Para o contexto, consulte JL Nelson, 'Os Últimos Anos de Louis, o Piedoso', no *cap. Herdeiro*, esp. 151.
- ⁴⁶ Baseia-se na política definida por Wala em Olona (825) e Roma (826). Wala esteve presente em 832.
- ⁴⁷ 'Directi abbates', MGH *Cap.* II. 94 (c. 5).
- ⁴⁸ 'per sollicitudinem episcoporum', MGH *Conc.* III. 324 (c. 23), considerado abaixo.
- ⁴⁹ Nelson, 'Last Years of Louis the Pious', 155–6.
- ⁵⁰ 'Nota et — pro dolor! — Nimis est nota discordia atque calamitatis pernicies', MGH *Conc.* III. 438 (c. 1). Dos hospitais do bispo Aldric em Le Mans, foi dito: 'Sed haec et reliqua bona innumerabilia a praedictis tyrannis, sive hospitalia VII quae ad pauperes et hospites recipiendos et recreandos fecerat, funditus vastata et diruta sunt.' *Gesta Aldrici*, 173; Goffart, *Le Mans Forgeries*, 30–5.
- ⁵¹ 'den Wandel im Denken über Bischöfe', Patzold, *Episcopus*, 105–84, com citação na p. 146; Moore, *Sacred Kingdom*, 328–67.
- ⁵² Pela complexidade da cultura política (fortemente moral) neste período, com a igreja e a coroa intimamente alinhadas: De Jong, *Penitential State*, esp. CH. 3; CM Booker, *The Penance of Louis the Pious* (Filadélfia, PA, 2009); Meens et al., Eds, *Relig. Franks*.
- ⁵³ Nos capítulos que anulou os arrendamentos exploratórios e proibiu as taxas de consagração, MGH *Cap.* I. 316 (c. 1), 332 (c. 1). O primeiro, o 823 *Cap. Olonnense*, abre com 'senodochia aut monasteria vel baptismales ecclesias' que pertencem a uma igreja episcopal.
- ⁵⁴ Ver as breves notas em Mordek, 'Fränkische Kapitularien', 22; Ganshof, *Recherches*, 16. Para um resumo da legislação, de Clercq, *Législation religieuse*, II. 43–8.
- ⁵⁵ MGH *Cap.* I. 327 (c. 6); RG Witt, *The Two Latin Cultures* (Cambridge, 2011), 35–6, 39–41; Hildebrandt, *Escola Externa*, 67.
- ⁵⁶ Por seu impacto: MGH *Cap.* II. 82 (c. 7), 121 (cc. 15–16); *Conc.* II.ii, 576–7 (c. 23); III. 213 (c. 7), 226 (cc. 15–16); IV. 161 (c. 5).
- ⁵⁷ Para a questão das escolas em Francia e Roma, MGH *Cap.* I. 369 (cc. 6, 13); *Conc.* II.ii, 581 (c. 34).
- ⁵⁸ MGH, *cap.* ns I. 478–9 (1,79–80), 494–5 (1.105–7), 533 (2,16–19), 661 (4,72), 664 (4,76), 767, com os manuscritos nas páginas 80–1, 93, 102, 114, 168, 171, 175, 199. Legislação italiana, esp. o de Olona, constitui um bom número das inserções posteriores na coleção de Ansegis. Sobre as coleções de direito romano, *CICMA* 57–9.
- ⁵⁹ Para comparação, MS Blankenburg, fols 70v – 71v, 106r – 117v; Cidade do Vaticano, Chig. F.IV.75, fols 93r, 94v; 'Gotha, Forschungsbibliothek, Memb. I 84' (fol. 406r-v), em *Capitularia* (acc. 22/07/2019); MGH *Cap.* I. 326.
- ⁶⁰ Cidade do Vaticano, Chig. F.IV.75, fols 90r – 94v, e Cava de 'Tirreni, Biblioteca della Badia, 4, fols 238v – 245v, omite o *Cap. Olonnense* (MGH, *Cap.* I, no. 157). Os capítulos monásticos (MGH, *Cap.* I, no. 160) só sobrevivem em MS Blankenburg, fol. 106v.
- ⁶¹ B. Mischke, 'Manuscrito do mês de janeiro de 2016: Wolfenbüttel Cod. Guelf. 130 Blank', em *Capitularia* <blog / handschrift-des-monats-blankenb-130> (acc. Julho de 2019).
- ⁶² *Ann. Reg. Franc.* (a. 822), 159; [D. Ganz, Corbie na Renascença Carolingian \(Sigmaringen, 1990\), 25, 28–30](#).
- ⁶³ Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris*, c. 35; ed. E. Tremp, *Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs*, MGH *SS rer. Germe* LXIV (Hanover, 1995), 410; tr. TFX Noble, *Charlemagne and Louis the Pious* (University Park, PA, 2009), 263.
- ⁶⁴ MGH *Cap.* I. 316–32. Na missão italiana de Lothar, *Ann. reg. Franc.* (a. 822–3, 825), 157–64, 167–8; De Jong, *Penitential State*, 32–3; Nobre, *República de São Pedro*, 308–22; L. Weinrich, *Wala: Graf, Mönch und Rebell* (Lübeck-Hamburg, 1963), 48–50.
- ⁶⁵ *Ann. reg. Franc.* (a. 823), 160–1: 'Qui cum imperatori de iustitiis na Itália a se partim factis partim inchoatis fecisset indicium, missus est na Itáliam Adalhardus comes palatii, iussumque est, ut Mauringum Brixiae comitem secum adsumeret et inchoatas iustitias perficere curaret.'
- ⁶⁶ À maneira franca, Lothar preferia propriedades reais às cidades, Wickham, *Itália Antiga Medieval*, 50. Para o lugar dos

palácios no desempenho do governo e poder carolíngios, JL Nelson, 'Aachen as a Place of Power', em M. de Jong et al., eds, *Topographies of Power* (Leiden, 2001); Costambeys et al., *Carolingian World*, 173-8.

⁶⁷ Editado como *Cap. Olonnense* (MGH *Cap.* I, no. 157) e *Mem. Olonnae comitibus* (no. 158).

⁶⁸ *Cap. Olon. eccl. primum* (*De episcoporum causis*) (MGH *Cap.* I, no. 163); *Boné. Olon. eccl. alterum* (n.º 164); *Boné. Olon. mundanum* (n.º 165); *Boné. de rebus eccl.* (no. 166). Um quinto, *capitão. de inspiciendis monasteriis* (no. 160), parece constituir a peça monástica deste conjunto.

⁶⁹ *Die Urkunden Lothars I und Lothars II*, ed. T. Schieffer (Berlin, 1966), 61, no. 4 (825): «dum ad domni et genitoris nostri Hludouuici serenissimi atque religiosissimi augusti sacrosanctum votum no monte Ciniso quoddam hospitale... fieret constructum, voluit tanta illud rerum propriarum substantia locupletare, per quam sufficeret diurnus pauperum Christ.

⁷⁰ *Urkunden Lothars I und II*, 62: 'considerantes, ut sub unius abbatis regimine utraque monasteria regulariter deo militarent'.

⁷¹ De acordo com Nithard, os bispos denunciariam Lothar como deficiente em 'conhecimento de como governar a comunidade' e 'boa vontade em seu governo', JL Nelson, 'Kingship and Empire', em R. McKitterick, ed., *Carolingian Culture* (Cambridge, 1994), 67; Leyser, *Communications and Power*, 19-25.

⁷² É posterior à morte de Benedict Abbas 'beatae recordationis', MGH *Cap.* I. 368-9. Depreux, 'Penance', 382; e cf. Patzold, *Episcopus*, 147-8. Seu título foi atribuído por Boretius.

⁷³ MS Blankenburg, fols 73r - 79r. Há um fragmento em Valenciennes, Bibliothèque municipale, 162, fols 87r - 88r: *Capitularia* <en / capit / ldf / bk-nr-150> (acc. Julho de 2019).

⁷⁴ Depreux, 'Penance', 382, 385.

⁷⁵ Depreux, 'Penance', 374, 382-4. Sobre a apresentação do material em Attigny, MGH *Cap.* I. 357-8, Patzold, *Episcopus*, 147.

⁷⁶ MS Blankenburg, onde a *relatio* é fols 104r - 105v, sob o título *Item alia capitularia domini Hludowici imperatoris*; os capítulos, fols 105v - 106r. Uma segunda cópia deste último aparece no final da *Collectio Quesnelliana*, um manuscrito de direito eclesiástico do final do século VIII / início do nono, produzido no nordeste da França e mantido pela corte real franca, Einsiedeln, Stiftsbibliothek MS Codex 191, fol. 232r - v.

⁷⁷ (c. 6) «Qualiter senodochiorum ordo servetur, promulgata ab auctoribus eorum testamenta fatentur; nam si levitatis aut fortasse simplicitatis erroribus obvoluta rationabili statu caruerint, catholici provisoris arbitrium prestolentur. MS Blankenburg, fol. 104v (onde está marcado como c. 7), ed. MGH *Cap.* I. 369.

⁷⁸ MGH *Cap.* I. 332, c. 3, cuja linguagem pode ecoar o *relatio* ('Em seu vero quae ab initio iustae rationis dispositione caruerunt, volumus') e cujo substituto suprimidos directiva a resposta para o problema colocado para fora na *Relatio* c.ºs. 6. Outras referências, à *Romane legis statuta rite conservata* (c. 5) e à *reipublice* (c. 14), também sugerem um sínodo italiano, se não definitivamente.

⁷⁹ 'Haec capitula proprie ad episcopos vel ad ordines quosque ecclesiasticos pertinentia', MS Blankenburg, fols 101r-104r, onde preserva o título completo, conforme ed. MGH *Conc.* I. 275-80 (no. 138).

⁸⁰ Sua colocação, imediatamente após o tópico da propriedade episcopal, também sugere a categorização franca. As escolas foram discutidas em Attigny: Depreux, 'Penance', 374 n. O *Admonitio* é posterior à chegada do partido real à Itália, mas não necessariamente seu reforço em 823.

⁸¹ Weinrich, *Wala*, onde sua primeira visita à Itália está nas páginas 26-8; De Jong, *Epitaph*, 25-34.

⁸² For Adalhard in Italy, *Vita Adalhardi* (*PL* 120, col. 1517; tr. A. Cabaniss, *Charlemagne's Cousins* (Syracuse, NY, 1967), 36, 43; McKitterick, *Charlemagne*, 152-5; Nelson, 'Aachen', 226-32; De Jong, *Epitaph*, 24. On Adalhard, Ganz, *Corbie*, 22-9. DA Bullough, "'Baiuli" in the Carolingian "regnum Langobardorum" and the Career of Abbot Waldo (d. 813)', *EHR* 305 (1962), 627-8 lança luz sobre Pavia como centro de direito e justiça.

⁸³ Paschasius Radbertus, *Vita Adalhardi*, *PL* 120, cols 1538-9, o arranjo ecoa o capítulo de Pippin de 787, 'sinodochiis seu pauperes et viduas vel orfanos' (MGH *Cap.* I. 198, c. 1).

⁸⁴ 'Consuetudines Corbeienses', ed. J. Semmler, em Hallinger, ed., *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 372-74.

⁸⁵ Por seu tempo como monge, Weinrich, *Wala*, 33-40. De Jong, *Epitaph*, 29-30, sugere que ele pode apenas ter recebido uma tonsura clerical neste momento.

⁸⁶ *Vita Wala*, ed. GH Pertz, MGH *SS* II (Hanover, 1829), 533-69, com citação na p. 536; tr. Cabaniss, *Charlemagne's Cousins*, 111-12.

⁸⁷ Em 834, Wala retirou-se para a Itália como abade de Bobbio, Ganz, *Corbie*, 30. A primeira menção de um xenodochium em Bobbio, em Casale Lupani, ocorre em *Breve memorationis* de Wala, 'Consuetudines Corbeienses', 421; M. Gazzini, 'Le rete ospedaliere di Bobbio', in E. Destefanis e P. Guglielmotti, *La diocesi di Bobbio* (Florença, 2015), 485.

⁸⁸ DA Bullough, 'Leo, qui apud Hlotharium magni loci habebatur', *Le Moyen Age* 67 (1961), 224, 228-9, 233-4.

⁸⁹ MGH *Cap.* I. 332, no. 166 (c. 3). E veja o [capítulo 4](#), pp. 101-2.

- ⁹⁰ (c. 4) 'De senodochiis visum est nobis ut secundum possibilitatem vel temporis fertilitatem testamentorum scripta sequantur', MS Blankenburg, fol. 112r. Os capítulos são ed. MGH *Cap* . I. 328-9, no. 164 (cc. 4, 7 / 7a).
- ⁹¹ O que segue usa MS Blankenburg, fol. 112r, para c. 7a; Cidade do Vaticano, Chig. F.IV.75, fol. 94v, para c. 7. Mas veja, também, 'Cava de' Tirreni, Biblioteca della Badia, 4', fol. 244r (c. 7), e 'Ivrea, Biblioteca Capitolare, XXXIV', fol. 54r (c. 7a), em *Capitularia* <mss / cava-dei-tirreni-bdb-4> e <mss / ivrea-bc-xxxiv> (acc. Julho de 2019).
- ⁹² (c. 7) 'De senochiis precipimus, ut quicumque illas habet, omnia secundum Deum et secundum canones inde faciat; et quicquid inde non fuit datum pauperibus post hoberitum domni Pippini in omnibus fiat restauratum. Quod si aliquis hoc facere noluerit, de ipsos senodochios non habeat potestatem, usque dum veniat cum ipsis missis in nostra presentia; et missi cum ipso episcopo illa imbrevent in nostra presentia.'
- ⁹³ (c. 7a) 'De monasteriis et senodochiis inordinatis et destructis ad palatium vel ad quorumcumque iura pertinentibus, qui admonitionem episcoporum contemnunt, placuit nostre imperialis providentie iudicio reservari.'
- ⁹⁴ Nelson, 'Literacy', 14-19, com citação na p. 19. MGH *Cap* . II. 267, 298. Sobre o uso de Aachen como um 'teatro de poder', Nelson, 'Aachen', 226-32.
- ⁹⁵ MGH *Cap* . I. 328.
- ⁹⁶ Pössel, 'Authors and Recipients', 259-70, sobre a importância do público.
- ⁹⁷ Hartmann, *Synoden* , 98; Ganshof, *Recherches* , 24-9.
- ⁹⁸ Sob o arcebispo de Milão, patriarca de Aquileia e arqui-capelão real, o sínodo de Pavia (850) produziu uma série de pedidos para apresentar ao imperador, MGH *Conc* . III. 220
- ⁹⁹ Para as relações entre oralidade e alfabetização na formulação da lei, texto e memória, Mordek, 'Karolingische Kapitularien', 32-5; Ganshof, *Recherches* , 18-21; e esp. Nelson, 'Literacy', 9-10, 24, que observa que 'as coisas escritas muitas vezes careciam de precisão ou completude formal precisamente porque assumiam o complemento das coisas faladas e lembradas'. O papel de um autor na elaboração de capitulares é descoberto em Nelson, 'Intellectual in Politics'.
- ¹⁰⁰ O c. 0,790 decreto é: (c. 1.) ' *Ut Quicumque senedochia habent* , Si ita pauperes pascere voluerint et consilio facere quomodo abantea fuit, habeant ipsa senedochia et Regant ordinabiliter. Et si hoc facere noluerint , ipsas dimittant; et per tales homines inantea sint gubernatae [*cum consilio proprii episcopi*], qualiter Deo et nobis exinde placeat. MGH *Cap* . I. 200, com linguagem em Olona (c. 7) marcada em itálico. Os colchetes inserem uma frase que foi interpolada no decreto de Pippin no *Liber papiensis* (c. 24), cujos ecos sugerem uma conversa mais ampla entre esses textos (MGH *Leges* IV. 519). O modelo monástico para (c. 7a) explica a frase 'secundum canones', usada frequentemente para a regulação monástica, mas não para xenodochia.
- ¹⁰¹ *Res publica* parece aqui referir-se ao cumprimento de obrigações para com o estado, dada voz através do palácio, Nelson, 'Kingship and Empire', 64-8.
- ¹⁰² MGH *Cap* . I. 332. Dos três manuscritos com 'de rebus', apenas um inclui 'alterum': MS Blankenburg, at fol. 112r. Suas correções invertem os números para melhorar 'a septem usque ad tres idoneis testibus', e dá aos bispos cinquenta dias após o sínodo para agirem.
- ¹⁰³ O sínodo (c. 1) ordenou que as igrejas batismais tivessem um sacerdote como reitor; 'de rebus' (c. 1) proíbe os bispos de aceitar o pagamento para consagrar ou dedicar igrejas batismais, xenodochia, ou oratórios, MGH *Cap* . I. 328, 332.
- ¹⁰⁴ Mântua II sobreviveu em três manuscritos, dois dos quais incluem o texto sinodal (no. 164, cc. 1-7): Cidade do Vaticano, Chig. F.IV.75 e Cava de'Tirreni, Biblioteca della Badia, 4 (MGH *Cap* . I. 194).
- ¹⁰⁵ MGH *Cap* . I. 195 (c. 3).
- ¹⁰⁶ Não consigo encontrar nenhum outro uso para o termo *catholicus provisor* . Parece não se referir especificamente aos bispos, que são *episcopi* no texto. Parece sugerir uma categoria mais geral, de um clérigo de confiança, talvez uma *senhora* real ou, mais provavelmente, um agente diocesano apoiado pela autoridade real.
- ¹⁰⁷ MGH *Cap* . II. 63 (c. 1); *Conc* . III. 226 (c. 15).
- ¹⁰⁸ (c. 23) ' DE XENODOCHIIS ET ALIIS PIIS LOCIS. Per sollicitudinem episcoporum, quorum dioceseos existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur, ut debiti panes atque cure pertinentibus revertantur. ' MGH *Conc* . II.ii, 576-7. Dois manuscritos fornecem *similibus* em vez de *piis* (p. 576 n.).
- ¹⁰⁹ MGH *Cap* . I. 316-32. On Wala and Eugenius, Noble, *Republic of St Peter* , 310-11; Weinrich, *Wala* , 48-50.
- ¹¹⁰ Cidade do Vaticano, Chig. F.IV.75, fols 97r - 98r; Cava de'Tirreni, Biblioteca della Badia, 4, fol. 240v e MS Blankenburg 130, fol. 117r - v, onde está no meio do material Olona.
- ¹¹¹ De Jong, *Estado Penitencial* , 38; Wood, *Prop. Ch.* , 793; Hartmann, *Synoden* , 174. Para uma análise dos cânones, TFX Noble, 'The Place in Papal History of the Roman Synod of 826', *Church History* 45: 4 (1976), 450-4, cuja interpretação do concílio é diferente daquele apresentado aqui.
- ¹¹² Por exemplo, cc. 3, 4, 7 (ms *VI*), 18, 21. Este último exigia que os padres em mosteiros ou oratórios em propriedades privadas fossem nomeados por consentimento episcopal 'ut ad placita et iustam reverentiam ipsius episcopi oboedienter

sacerdos recurrat' (MGH *Conc.* . II. ii, 576). Sobre tal linguagem, Patzold, *Episcopus* , 129-34.

¹¹³ *Greg. Epp.* . 4,9, 4,10, 4,24, 9,35, 9,90. Pesquisas modernas de hospitais jurídicos podem dar um peso substancial às cartas de Gregory; no entanto, esse papa parece ter deixado poucas marcas na lei ocidental para a xenodochia, além desse termo adotado por Eugênio. Quando se tratava de instalações de bem-estar, a principal preocupação de Gregório era garantir que os requisitos de a fossem cumpridos em tempo hábil ([Capítulo 5](#), nº 140).

¹¹⁴ *Greg. Epp.* . 13,11; JE 1875 (1492), *Quando ad ea* : 'ne hac ocasional ea quae a fidelibus piis locis offeruntur aut iam oblata sunt consumantur.'

¹¹⁵ *Greg. Epp.* . 14,2; JE 1915 (1534), *Experientia tua indicante* : 'ut eadem xenodochia ipsi in periculo suo sollicite ac utiliter studeant ordinare.'

¹¹⁶ ' DE PIIS LOCIS, QUE SINE PRESBYTERIS EXISTUNT. Sunt quaedam pia loca... nunc autem ut aliae domus utilitate saecularium hominum sordide inveniuntur. ' MGH *Conc.* . II.ii, 577.

¹¹⁷ [W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages \(Londres, 1962\), 128.](#)

¹¹⁸ A versão abreviada de c. 24 exclui qualquer menção à *pia loca* . Diz: 'Episcopi in propriis suis aeclesiis presbyteros ordinent; quodsi quislibet alius homo em sua infra trium mensium spacium ab episcopo admonitus presbyterum non miserit, episcopus principi suggerat, ut hoc emendetur. ' (MGH *Conc.* . II.ii, 577.)

¹¹⁹ Por exemplo, Munique, BSB Clm 29555/1, fol. 1r, onde (c. 8) está em 'Exsenodochia et reliqua monasteria' em uma coleção de decretos eclesiásticos, cujo c. 6 é o capítulo de Pippin sobre xenodochia (MGH *Cap.* . I. 200, c. 1). Alguns manuscritos antigos até mudaram o título para 'De xenodochiis et aliis similibus' (MGH *Cap.* . II.ii, 576 n.).

¹²⁰ (c. 23) ' DE XENODOCHIIS ET PTOCHOTROFIIS, NOSOCOMIIS ET ORFANOTROPHIIS ET GERENTOCOMIIS, BREFOTROPHIIS ET MONASTERIIS TAM MONACHORUM QUAM SANCTIMONIALIUM. ' MGH *Conc.* . III. 324. A lista foi provavelmente copiado de Ansegis *Collectio* . A pedido do papa, Lothar despachou quatro enviados francos ao conselho, o principal deles Joseph de Ivrea, que serviu como abade interino após Ansegis em Saint-Wandrille ([M. Schäpers, Lothar I. \(795-855\) e das Frankenreich, Rheinisches Archiv 159 \(Cologne, 2018\), 566-8](#) ; *Chronique des abbés de Fontenelle* , 194).

¹²¹ (c. 23) 'que o pão e os deveres habituais sejam retomados para aqueles a quem pertence, de modo que aqueles que se dedicaram a Deus nunca sejam consumidos pela escassez e pelas necessidades, mas com todos os cuidados eliminados possam ser mais perfeitamente capazes de habitar em seus corações no serviço de Deus ' (' ut debiti panes atque cure pertinentibus revertantur, qualiter deo vacantes inopia vel necessitatibus nullatenus occupentur, sed omni expulsa cura purius in dei servitio valeant mentibus permanere ') MGH *Conc.* . III. 324.

¹²² C.12 q.1 c.27 (Roma, c. 16); C.16 q.1 c.62 (Roma, c. 26).

¹²³ O termo reapareceu no século XII, quando foi usado para se referir genericamente a uma variedade de locais eleemosinários, religiosos e quase religiosos, por exemplo, por Inocêncio II (*PL* 179, cols 92, 325, 356). Tornou-se generalizado no século XIII, implantado em cláusulas padrão nos privilégios papais ('per quem ecclesiis et monasteriis sive aliis piis locis honor et commodum proveniret') e testamentos locais, como um 1251 Toulouse deixará dinheiro 'ecclesiis et hospitalibus et pontibus et aliis piis locis et miserabilis ' (JH Mundy, *Studies in the Ecclesiastical and Social History of Toulouse* (Aldershot, 2006), 46 n.). A popularidade do termo se deve ao seu reaparecimento no *Liber Extra* .

¹²⁴ Para a cultura política deste período, Nelson, 'Intellectual in Politics'; Costambeys et al., *Carolingian World* , cap. 8; A. Rio, 'Waltharius at Fontenoy?', *Viator* 46: 2 (2015). A partir da década de 820, o episcopado desempenhou um papel cada vez mais forte na elaboração de concílios e seus produtos escritos, uma mudança registrada em Patzold, *Episcopus* , caps. 3-5.

¹²⁵ (c. 4) '... quod non sine gravi dolore et metu ultionis divinae dicimus, in vestri regiminis tempore in destroyem, non in aedificationem, sicut Paulus docuerat, accidisse conspiciamus.' MGH *Conc.* . III. 32-3.

¹²⁶ Para Meaux-Paris e Épernay, a assembléia real que se seguiu em 846: Hartmann, *Synoden* , 208-17; de Clercq, *Législation religieuse* , II. 111-23. Os conselhos anteriores são discutidos em Nelson, 'Intellectual in Politics'; Moore, *Sacred Kingdom* , 353-62.

¹²⁷ MGH *Conc.* . III. 103-4, que se inicia: 'Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, que tempore praedecessorum suorum et ordinata et exulta fuerunt et modo ad nihilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scothorum, que sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt et rebus pro sanctitate sua adquisitis ampliaverunt, ab eodem hospitalitatis officio funditus sunt alienata. Et non solum supervenientes in eadem hospitalia non recipiuntur, verum etiam ipsi, qui ab infantia em eisdem locis sub religione domino militaverunt, et exinde eiciuntur et ostiatim mendicare coguntur. '

¹²⁸ Hartmann, *Synoden* , 211; MGH *Conc.* . III. 103-4, cc. 40-2, que começam com 'Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus...'; 'Providendum est regie maiestati, ut monasteria...'; «Monenda est sollertia regia, ut strenuos et fideles missos per regnum sibi commissum dirigat». Os últimos tratam de mosteiros em mãos *impositivas* e comissionam *missi* para inventariar (*improváveis*) propriedades da igreja.

¹²⁹ MGH *Cap.* . II. 261-2; Hartmann, *Synoden* , 216.

¹³⁰ Imbert, 'Les conciles', 40,42,44-6; Moore, *Sacred Kingdom*, 365, que viu suas citações como 'uma referência conservadora - pode-se até dizer um erudito - ao direito canônico pré-carolíngio, refletindo a influência de Hincmar'. Hartmann viu nas demissões do conselho de Épernay não hostilidade ao programa de reforma, mas preocupação de que as leis estivessem adequadamente enraizadas na lei antiga, encontrando uma preferência por aquelas que citavam leis anteriores (W. Hartmann, 'Vetera et nova', *Annuario Historiae Conciliorum* 15 (1983), 87-8). Isso pode explicar por que o decreto do hospital, um dos mais amplamente 'comprovados' por meio de citações, foi um dos acatados.

¹³¹ Uma extensa bibliografia e exposição das principais questões interpretativas podem ser encontradas em [E. Knibbs, 'Ebo de Reims, Pseudo-Isidore, and the Date of the False Decretals', *Speculum* 92: 1 \(2017\)](#).

¹³² A identificação com Corbie foi feita por K. Zechiel-Eckes, para o qual ver H. Fuhrmann, 'The Pseudo-Isidorian Forgeries', em *PLEMA* 145, 171-2, e para Ebo, 171, 175; Patzold, *Episcopus*, 224-6; M. de Jong, 'Paschasius Radbertus and Pseudo-Isidore', em VL Garver e OM Phelan, eds, *Rome and Religion* (Farnham, 2014), 154-6. Knibbs, 'Ebo', 177-81, revisita a conexão com o arcebispo.

¹³³ O material, e os componentes dos Falsos Decretais em particular, são apresentados em Fuhrmann, 'Pseudo-Isidorian Forgeries', 135-95; *CCEMA* 69-70, 100-22.

¹³⁴ Patzold, *Episcopus*, pp. 222-6; Hartmann, *Synoden*, 153-7; Knibbs, 'Ebo'; De Jong, 'Paschasius'; Fuhrmann, 'Pseudo-Isidorian Forgeries', 142-3.

¹³⁵ Fuhrmann, 'Pseudo-Isidorian Forgeries', 173-6; De Jong, 'Paschasius', 154-8.

¹³⁶ Knibbs, 'Ebo', 173-81; e agora, [E. Knibbs, 'Pseudo-Isidore's Ennodius', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 74 \(2018\), 35-41](#).

¹³⁷ Knibbs, 'Ebo', 179; Hartmann, *Synoden*, 210, 212-13.

¹³⁸ (c. 40) 'Unde pertimescenda est canonica sententia et maxime decretalis Symmachi pape definitio, [i] quia ut *necator pauperum* et Christi traditor *Iudas* isdem, qui huius sceleris auctor et perpetrator esse dinoscitur, praesenti et peruo est *anathem* a *epetus*. [ii] *Qui reiculam*, inquit Symmachus papa, vel quicquid fuerit *ecclesie*, *petunt a regibus* et corrumpende pietatis instinctu *egentium substantiam rapiunt, irrita habeantur, que obtinent, et a communione ecclesie, cuius facultatem auferre cupiunt, excludantur*. Item no canone Aurelianensi: [iii] *Si quis quolibet tempore [cuiuslibet potestatis aut ordinis persona] contra hanc constitutionem nostram venire temptaverit aut aliquid de consuetudine vel facultate senodochii [ipsius] abstulerit, ut senodochium, esse quod avertat deus inrevocabili anathemate feriatur*. ' *MGH Conc.* III. 103-4. Linguagem de marca em itálico do autor de [i] Tours (567), c. 25; [ii] Clermont (535), c. 5; [iii] Orléans (549), c. 15 (*CCSL* 148A, pp. 106, 153, 192-3). A linguagem nos outros colchetes foi retirada de [iii].

¹³⁹ Meaux-Paris's c. 40 substitui 'corrumpendae pietatis instinctu' por 'horrendae cupiditatis impulsu'.

¹⁴⁰ E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom: Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus* (Munique, 1993). Para os conselhos, [WT Townsend, 'Councils Held under Pope Symmachus', *Church History* 6: 3 \(1937\)](#); Hillner, 'Titular Churches'. Pela *Dionysio-Hadriana*, *CCEMA* 13-20. Sobre as falsificações, relacionadas com a imunidade papal e sua circulação, D. Jasper, 'Papal Letters and Decretals', em *PLEMA* 69 n.; e Knibbs, 'Ennodius', 3-9, no corpus Symmachan no século IX.

¹⁴¹ Paris (829), c. 17, « *QUOD NULLI EPISCOPORUM LICEAT RES ECCLESIAE EXTRA CONSTITUTA CANONUM PASSIM IN ALTERIUS IURA TRANSFERRE* »; Aachen (836), c. 48, ' *DE CONSERVANDIS REBUS QUAE A FIDELIBUS CONFERUNTUR* '; e C. 95, sem título (*MGH Conc.* II.ii, 624, 718-19, 766). O sínodo 501 é ed. por T. Mommsen em *Cassiodori senatoris variae*, *MGH Auct. Ant.* XII (Berlim, 1894), 438-55.

¹⁴² *MGH Auct. Ant.* XII. 446-7: 'iniquum est enim et sacrilegii instar, ut quae vel pro salute vel requie animarum suarum anusque venerabili ecclesiae pauperum causa contulerit aut certe reliquerit, ab his, quos hoc maxime servare convenerat, in alterum transferantur,' em Aachen (836), c. 95

¹⁴³ Knibbs, 'Ebo', 158-64, 175-6.

¹⁴⁴ A melhor edição publicada continua sendo *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. Hinschius (Leipzig, 1863), 679-84, para cujas falhas veja Fuhrmann, 'Pseudo-Isidorian Forgeries', 154-9. Uma nova edição crítica de Eric Knibbs está em andamento e cito aqui seu texto de trabalho do Sexto Sínodo. Sou grato ao Prof. Knibbs por este texto e pelos conselhos generosos sobre vários pontos desta discussão.

¹⁴⁵ Como uma das suas declarações iniciais deixa claro: 'Et facto silentio Symmachus episcopus dixit: Communis dolor et generalis est gemitus, quod intra ecclesiam nostris et retroactis temporibus *de invasione rerum ecclesiasticarum* et vexatione sacerdotem cognovimus, quae res non nos solos, sed omnes Domini sacerdotes tangit. Et, licet *haec a praecessoribus nostris iam prohibita sunt, et tales praesumptores damnati et a sanctis canonibus anathematizati*, ne tamen denuo praesumantur, est enim super eis promenda sententia, ut qui eorum casum non timent, timeant saltem perpétuam eorum quau, saepius, ut inhibeat, necesse est. (itálico do autor, aos argumentos centrais).

¹⁴⁶ A tradição remonta pelo menos a CJ Hefele, *A History of the Councils*, tr. WR Clark, IV (Edimburgo, 1895), 72-3.

¹⁴⁷ ' *Indigne enim ad altare Domini properare permittitur, qui res ecclesiasticas audet invadere*, aut *injuste*, id est sine licentia episcopi, *possidere aut iniqua vel iniusta defensione in eis perdurat*. *Necatores enim pauperum iudicandi sunt*

praefixo tenore, et si non emendaverint vitium, exstirpandi. ' (A linguagem das marcas em itálico do autor foi tirada de Paris (556 × 73), c. 1, ed. CCSL 148A, pp. 205–6). O Sexto Sínodo continua a citar, quase literalmente, muito do cânone parisiense.

¹⁴⁸ Sobre o problema crescente do uso real de propriedade da igreja e abadia leiga, De Jong, *Penitential State*, 142–4, 166–9; De Jong, *Epitaph for an Era*, 193–199; Patzold, *Episcopus*, 211–18. O cânone que se seguiu ao cânone do hospital em Meaux-Paris repreendeu o rei a respeito dos mosteiros entregues a inquilinos leigos, MGH *Conc.* III. 104 (c. 41).

¹⁴⁹ MGH *Conc.* II.ii, 766: (c. 93) «Multa siquidem sanctorem patrum, qui non solum Latinae, verum etiam Grece scripserunt, documenta proferri poterant, quae ob prolixitatem vitandam omittuntur, qui res Deo dicatas atque sacratas nullatenus impune auferri posse testantur». ; (c. 94) '... de multis brevitatis gratia duo huic subnectere opusculo'.

¹⁵⁰ MGH *Fontes iuris* XVI (cc. 47–8), *Cap.* I. 227 (c. 9); *Conc.* II.i, 209 (c. 4), 269 (c. 35), 365–6 (cc. 65–9). Gangra's c. 8, ameaçando anátema para aqueles que desviam as ofertas para os pobres para outros fins, foi citado em Aachen (816), c. 66

¹⁵¹ BnF nouv. acq. lat. 1632, onde a coleção é fols 78v – 99v. Foi parcialmente editado em, C. Erdmann e G. Laehrs, 'Ein karolingischer Konzilsbrief', *Neues Archiv* 50 (1935), 120–34; e A. Wilmart, 'L'Admonition de Jonas au Roi Pépin', *Revue Bénédictine* 45 (1933), 221–32, para o qual ver G. Schmitz, 'Die Synode von Aachen 836 und Pseudoisidor', em P. Depreux e S. Esders, orgs, *La productivité d'une crise* (Ostfildern, 2018), 329–42; S. Heinen, 'Pseudoisidor auf dem Konzil von Aachen', em K. Uhl e D. Ziemann, eds, *Fälschung als Mittel der Politik?* (Wiesbaden, 2015), 97–126; Patzold, *Episcopus*, 202–4. Agradeço ao Prof. Knibbs por sua introdução a este manuscrito.

¹⁵² O segundo é 'modis omnibus synodali ... commissa docetur'. Os dois trechos são intitulados, 'De rebus ecclesiae conservandis, Symachi capitulo secundo', e 'eiusdem III', títulos enganosos que se referem à sua fonte, a *Dionysio-Hadriana*, tit. Decretorum papae Symmachi III, em 'II. Exempla scriptura' e a seção que se seguiu: *Collectio Dionysio-Hadriana*, ed. JW Cochlaeus (Mainz, 1525), fol. 161r – v.

¹⁵³ BnF nouv. acq. lat. 1632, fols 97r – 99r. Existem dois extratos de Orléans (511), c. 15; os outros são Orléans (535), c. 5; Orléans (538), c. 25; Orléans (549), c. 13; Toledo (655), c. 1

¹⁵⁴ 'QUOD MULTA SANCTORUM PATRUM LATINORUM ATQUE GRECORUM DOCUMENTA PRAETERMITTANTUR, QUI RES DEO DICATAS ATQUE SACRATAS IMPUNE AUFERRI NON POSSE TESTANTUR Multa siquidem sanctorum... posse testantur' (como Aachen, 836, c. 95), BnF nouv. acq. lat. 1632, fol. 97r – v. Curiosamente, e ao contrário dos outros capítulos, este não fornece uma fonte para a afirmação.

¹⁵⁵ BnF nouv. acq. lat. 1632, fol. 99r. 'Haec de praecipuis canonibus galliarum civitatibus actis transcripsimus, ut hostenderemus quanta auctoritate praesules ecclesiarum illo tempore facultates ecclesiae sibi commissas defendendo vindicarent, et sub quanta auctoritate et anathemate constringerent eos, esti illas indedonibus eos, qui illas indedonibus constitutereus, qui illas indebitaur proibir, qui illasbitaur eos, esti illas indigentibus. de rebus ecclesiasticis putaverit aliquid inpune posse tractare. Contumeliae enim studio sit, sicut ait beatus papa innocentius ad marcianum quicquid interdictum totiens usurpatur. Seguem-se mais dois cânones contemporâneos sobre propriedade eclesiástica, ambos não atribuídos, dos concílios de Antioquia (c. 24) e Aachen 816 (c. 116). O primeiro foi usado em Aachen 836 (c. 48), onde recebeu seu outro nome, Nicéia. (MGH *Conc.* II.ii, 718–19; II.i, 398). Isso, e o fato daquele boné. xix não faz menção a Aachen, sugere que o dossiê foi usado no conselho de Aachen.

¹⁵⁶ O dossiê argumenta contra a possibilidade de os cânones gauleses terem sido inocentemente atribuídos a Symmachus em Meaux-Paris. Ele e o conselho de Aachen sugerem que o objetivo maior dos pesquisadores do dossiê, de introduzir reivindicações gaulesas na prática carolíngia, era controverso; o material foi reconhecido como diferente.

¹⁵⁷ Sobre a frase, consulte o [Capítulo 3](#).

¹⁵⁸ Ele usa vários deles duas vezes, incluindo Orléans (em 2.136; 3.419). Os outros são 2.134, 428; 3.7, 8, 265, 409. Os *Falsos Capitulares* de Benedict Levita são editados em MGH *Leges* II.ii, 17–158, mas, sempre que possível, preferi a edição em andamento de Gerhard Schmitz para o MGH, em < <http://www.benedictus.mgh.de/edition/edition.htm> > (agosto de 2019).

¹⁵⁹ Isso nem sempre é feito, mas há uma tendência clara. Para tomar a sequência principal de decretos no livro 2: (134) 'DE REBUS ECCLESIAE ABLATIS AUT FRAUDATIS VEL RETENTIS' (Auv., 535, c. 14); (135) «UT NEMO RES ECCLESIAE, NISI CUI IURE DEBENTUR, IN QUIBUSLIBET REGIONIBUS CONIACENTES COMPETERE AUDEAT VEL TENERE» (Or. 549, c. 14); (136) "DE HIS, QUI FACULTATES ECCLESIAE DELEGATAS AUFERUNT VEL RETENTANT" (Or. 549, c. 13). Aqueles cujos títulos não começam com 'De his' tendem a ter cânones que se abrem com 'Si quis', especialmente Gangra (cc. 7–8), Clermont (535, c. 5) e, como acima, Auvergne (535, c. 14).

¹⁶⁰ (2.428) 'DE HIS, QUI NON SOLUM DE REBUS SUIS ALIQUID ECCLESIAE CONFERUNT, SED ETIAM AB ALIIS CONLATAS INIUSTE POSSIDENT.'

¹⁶¹ 'Pois é intolerável permitir que alguém se aproxime do altar do Senhor, mesmo que tenha ousado confiscar propriedade da igreja ou injustamente tomá-la como sua. Na verdade, quem quer que faça uma defesa injuriosa disso, todos devem ser julgados como assassinos dos pobres, porque os privaram dessa maneira de seu alimento.' ('Indigne enim ad altare domini properare permittitur, qui res ecclesiasticas aut audet rapere aut iniuste possidere. Qui vero in hac iniqua defensione perdurant, ut necatores pauperum omnes iudicandi sunt, quod eorum taliter alimenta subtraxerint.') A língua de Tours

(567), c. 26, está marcado em itálico.

¹⁶² 'Qui vero his nostris sanctionibus contraierit et, quae neglexit, legibus emendare tardaverit vel deinceps in praedicta nequitia perdurare voluerit, omnes honores, quos habere videbatur, perdat et a nobis seculariter et legaliter strictim fortiterque puniatur et a gladotibus cajadetur et a *gladotibus*. Et si se non correxerit, *non solum excommunis, sed etiam anathematizatus moriatur*. Com Tours (567), c. 25, marcado em itálico.

¹⁶³ Ver n. 138

¹⁶⁴ A mudança em Meaux-Paris de seu *horrendae cupiditatis impulsu* para *corrumpendae pietatis instinctu* poderia ser lida sob essa luz, embora sua referência específica agora esteja perdida. Pode referir-se aos bens da xenodochia sendo desviados para outros usos religiosos, por exemplo, por custódios monásticos.

¹⁶⁵ MGH *Conc.* III. 144-7, com os manuscritos e o conselho, 140-3; Hartmann, *Synoden*, 217-18; Ganz, *Corbie*, 30-2; De Jong, *Epitaph*, 57-64.

¹⁶⁶ Uma proposta avançada por Zechiel-Ecke, mas agora contestada: De Jong, *Epitaph*, 199-205; Knibbs, 'Ebo', 151, 181.

¹⁶⁷ Ocorre após a seção que define o privilégio e o processo de eleição. Ele começa com 'Quodsi aliquando contigerit, ut aliquis pervasor', na parte inferior da p. 145 da edição MGH, continuando na próxima página.

¹⁶⁸ MGH *Conc.* III. 42-4 (c. 12). A mão de Lúpus de Ferrières foi detectada no capitular, especialmente no 'elegante latim e tom agressivo' deste decreto: Nelson, 'Intellectual in Politics', 11; Hartmann, *Synoden*, 204-5.

¹⁶⁹ 'Et quia cupiditate ductus etiam pecuniam ac substantiam servorum et pauperum Christi invadere et asportare voluit, una cum *Judá* Saker Pecuniae dilapidatore et proditore domini nostri Iesu Christi, *maledictiones illas, quae* em eum prolato sunt, excipiat, utpote invasor gregis Christi et *necator pauperum*. ' MGH *Conc.* III. 146, com o idioma dos Tours marcado em itálico.

¹⁷⁰ 'Necatores enim pauperum judicandi sunt praefixo tenore et, si non emendaverint vitium, exstirpandi.' O caso começa em 'Scimus spiritu domini. .', 'no topo da p. 680 na edição de Hinschius.

¹⁷¹ Usando a de Aachen c. 95 (MGH *Conc.* II.ii, 766). O Sexto Sínodo continua (p. 682) com base em Paris (556 × 73, c. 2).

¹⁷² A troca comum de Tours por Paris sugere um banco compartilhado, embora rigidamente controlado, de fontes subjacentes e, portanto, talvez um dossiê semelhante ao do BnF nouv. acq. lat. 1632. Os dois conselhos eram alternativas naturais, uma vez que Tours c. 26 constituíram a primeira metade de Paris c. 1. Com sua referência a Judas Tours (c. 25) era preferível para maldições; Paris, cuja segunda metade lamentou o abuso sob a bandeira da liberalidade real e delineou um procedimento para punir um malfetor que estava em uma diocese diferente de sua vítima, melhor para discussões sobre coação.

¹⁷³ Para Symmachan falsificações em Corbie: RH Rouse e MA Rouse, 'Ennodius in the Middle Ages', em JR Sweeney e S. Chodorow, eds, *Popes, Teachers and Canon Law* (Ithaca, NY, 1989), 97-101; Knibbs, 'Ennodius'.

¹⁷⁴ Um exemplo antigo pode ser vislumbrado no *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, de Agobard . van Acker, para ver meu [capítulo 5](#), n. 74

¹⁷⁵ Os esforços extremos para elaborar uma estrutura judicial, com base na ameaça da ira divina, lança uma luz diferente sobre a observação de Hartmann, 'Das Privileg für Corbie ... kann als Beleg für die starke Stellung der Bischöfe im Reich Karls des Kahlen gelten: Nicht der königliche Schutz, sondern die Drohung mit dem Anathem durch die Bischöfe erscheint dem Kloster die wirksamste Stütze gegen die Einwirkung von außen, die vor allem vom regionalen Adel drohen mochte. (Hartmann, *Synoden*, 218). Sobre o enfraquecimento do poder da proteção real em meados do século IX, Wood, *Prop. Ch.*, 345.

¹⁷⁶ Sobre a técnica, Knibbs, 'Ebo', 161.

¹⁷⁷ Os decretos foram formulados em Meaux em junho de 845 e confirmados em Paris em 846, Hartmann, *Synoden*, 208.

¹⁷⁸ O termo é o de Knibbs, que contrasta a evolução do falsificador de 'Benedict [que] transmite o produto bruto da nossa' imaginação 'aos falsos decretais,' que fornecem muito do mesmo material em uma forma mais digerida, inclinada para mais fins específicos '(Knibbs, 'Ebo', 164). Paris (829), c. 17 e Aachen (836), c. 95, ambos referem-se a 'decretais' de Symmachus; Meaux-Paris, c. 40, a 'decretalis Symmachi pape definitio', MGH *Conc.* II.ii, 624, 766; MGH *Conc.* III. 103

¹⁷⁹ Knibbs propõe um retorno a um esquema anterior que datava de nossa versão dos Falsos Capitulares para depois de fevereiro de 847 e os Falsos Decretais em ou um pouco mais tarde (847-52). Isso não exclui a possibilidade de que ambos já estivessem em andamento em 846. Sobre namoro, ver Knibbs, 'Ebo', 180; e, agora Knibbs, 'Ennodius', 35-41.

¹⁸⁰ Hartmann, *Synoden*, 210, 212, discutido em Knibbs, 'Ebo', 179 n. Embora os concílios carolíngios anteriores tivessem exigido que os padres *viajassem* até sua sede diocesana para coletar o crisma em *coena Domini* (a Última Ceia, ou Quinta-feira Santa), por exemplo, em 769 (c. 8) e 818/9 (c. 18), MGH *Cap.* I. 45, 278, 407 (c. 93).

¹⁸¹ '... antiquum dictum qui neglegit censum, perdat agrum.' MGH *Conc.* III. 114; Hartmann, *Synoden*, 213. A palavra *sacrilegium* é retirada da passagem do sínodo 501 de Symmachus, conforme citado em Aachen (836, c. 95; MGH *Conc.* II.ii, 766). Ela ecoa a carta de Jerônimo a Nepotian, também citada pelo conselho 442 de Vaison-la-Romaine: 'Amico quippiam

rapere furtum est, ecclesiam fraudare sacrilegium est', Jerônimo, *Ad Nepotianum* (ep. 52), c. 16 (2, 3).

¹⁸² Compare o ' *iuxta legale et antiquum dictum qui negligit censum, perdat agrum de Meaux-Paris* ' (c. 62) com a linguagem mais difusa em Benedict Levita (1.13), 'et illos *census* vel illas decimas ac nonas ibidem dare pleniter debeant sicut eis ad Venum ordinavimus. *Et qui hoc non fecerit, ipsas res perdat* . ' (Itálico do autor para destacar as versões deste idioma.) Ambos vêm de uma tradição mais longa e foram inspirados por diferentes capitulares. A frase de Bento XVI vem de Hirstal (779), cujo c. 9 inquilinos ameaçados que não entregaram bandidos, 'et qui hoc non fuerit, beneficium et honorem perdat', e cujos c. 13 permitia que aqueles que agora pagavam impostos (*censo*) das terras da igreja pagassem 'decima et nona' com esses impostos (MGH *Cap* . I. 48, 50). Meaux-Paris afirmou o decreto 818/9 de Luís, que termina, 'Et hoc qui nonas et decimas ousam neglexerit ... ne saepius iterando beneficium amittat'. A ameaça, em linguagem semelhante, ecoa nas capitulares francesas e italianas e o axioma se repete, talvez de Meaux-Paris, em uma falsificação de Le Mans que se apresenta como sendo de Luís, o Piedoso em 832: 'Et praevideat unaquisque, ne illam ibi audiat sententiam, *qui negligit censum, perdat agrum* , et per hanc auctoritatem, sive pro eorum negligentia vel contemptu, ipsa perdat beneficia. *Geschichte des Bistums Le Mans* , ed. Weidemann, II. 294, que nota a linguagem nas *Fórmulas imperiales de Louis* , c. 21 (ed. K. Zeumer, MGH *Formulas I* (Hanover, 1886), 301–2). Além disso, Goffart, *Le Mans Forgeries* , 26, 289.

¹⁸³ 'Darf man daraus schließen, daß die pseudoisidorischen Fälscher auch an der Formulierung mancher Kanones auf dem Konzil von Meaux-Paris beteiligt waren?' Hartmann, *Synoden* , 213.

¹⁸⁴ Uma declaração anterior e mais cautelosa, Hartmann, 'Vetera et nova', 85-7, explorou as técnicas em Meaux-Paris dentro de um contexto mais amplo de 'distorção canônica' entre os reformadores da França Ocidental que, ansiosos por avançar em seus objetivos, se afastaram da tradição. Após o fracasso de Meaux-Paris, eles aprenderam a empacotar suas iniciativas nos termos da lei antiga, uma prática que encorajou os falsificadores pseudo-isidorianos. A técnica foi aperfeiçoada por Hincmar de Reims, cujo "artificio", mas não falsificado, o viu "cercar suas próprias novas construções jurídicas com a aura da tradição". ('Mit diesem Kunstgriff vermochte Hinkmar - ohne regelrecht eine Fälschung zu begehen - eigene, neuartige Rechtskonstruktionen mit der Aura der Tradition zu umgeben.') Hartmann, 'Vetera et nova', com citação na p. 92. Este artigo observou dois outros momentos de correspondência potencial entre Meaux-Paris e os falsificadores: preocupação com *corepiscopi* (c. 44) e uma sentença sobre o direito de sepultamento na igreja (c. 72) que espelhava o Additio 4.146 de Bento Levita: Hartmann, 'Vetera et nova', 86-7.

¹⁸⁵ MGH *Conc* . III. 54–5 (c. 3) e 94. Beauvais também havia protestado contra os agressores e opressores da propriedade da igreja, mas sem os toques escoriadores de Pseudo-Isidoro, ou o anátema de Orléans. Na cópia separada dos cânones de Beauvais, possivelmente refletindo a editoria de Hincmar, ver Hartmann, *Synoden* , 205-7.

¹⁸⁶ (c. 60) 'Ut hi, qui... infrunt et... abstrahunt et... non solum dehonorant, verum et... affligunt; velut sacrilegi canonice sententia ... subigantur ' ; (c. 61) 'Ut pervasores rerum ecclesiasticarum, qui ... non solum retinere, verum et crudeliter depopulari noscuntur ... in misericorditer expoliant, devastant et opprimunt, ut rapaces, qui secundum apostolum a regno dei excluduntur, ex criminali et opprimunt ... ab omni ecclesiastica communione ut sacrilegus debet arceri ' ; (c. 62) 'Hi vero, qui ex rebus ecclesiasticis... non solum negligunt, verum et per contemptum dimittunt atque... obprimunt... ab ecclesiastica communione separentur', MGH *Conc* . III. 112–14.

¹⁸⁷ (c. 61) «Quodsi hoc agere noluerint et potestate regia ad hoc exortati vel coacti non fuerint, proferatur contra eos apostolica terribilis sententia, qua dicitur».

¹⁸⁸ Ver n. 142

¹⁸⁹ 'Sinodochiae / synochia' ocorre apenas uma vez e, então, incidentalmente, em uma versão da Const. 7, kp. 32, do *Epítome* de Juliano , proibindo reitores de igrejas, *xenodochia* e mosteiros de alienar propriedades. É o mesmo decreto que Ansegis copiou para sua coleção, mas a versão de Bento XVI veio do *De ordine eclesiástico* (c. 22), uma coleção de capítulos abreviados do *Epítome* de Juliano . Bento XVI copiou o texto e o título (*De sanctis ecclesiis*) em seu Additio 3 (c. 56) como o último de uma série de decretos sobre os deveres dos clérigos. Benedict usou a coleção com frequência e como a lombada do Additio 3, cujo cc. 28, 31, 34, 37, 40, 43, 46–7, 50, 53, 56, 59, 62, 69, 72, 75, 78, 81, 84, 87, 90 sequencialmente seguem o *De ordine eclesiástico* 8, 11, 14–18, 20–2, 34–5, 39–41, 43–4, 48–9 e 51. Ao contrário de muitos desses outros casos, Bento XVI não fez alterações em c. 22 além de emendar o latim para sentido. *De ordine eclesiástico* é editado, ao lado dos textos de Bento XVI, em Kaiser, *Epit. Iul.* 476–92.

¹⁹⁰ MGH *Conc* . III, 61–4; e para o contexto, Stone, 'Introdução', em Stone and West, eds, *Hincmar of Rheims* , 6-9.

¹⁹¹ Hincmar tomou uma posição firme a favor dos direitos eclesiásticos e contra os violadores da propriedade da Igreja, promulgando um tratado, 'Collectio de raptoribus', em Quierzy em 857, que citava os Falsos Decretais. No entanto, o estilo de autoria de Hincmar era muito diferente daquele observado pelos pseudo-isidorianos; ele também preferia a linguagem acusadora ('Audiant rapaces et praedatores ...!'), mas construiu um caso mais bíblico e teológico. Ele preferiu Ansegis como fonte e Agostinho (Depreux, 'Hincmar's Use of Capitularies'; Nelson, 'Intellectual in Politics', 12-14; MGH *Conc* . III. 392-6).

¹⁹² Ele incluiu a xenodochia ao lado de palácios episcopais e mosteiros, como manifestações dos dons dos fiéis pelos quais

os bispos deviam honra por meio de orações fervorosas aos reis e a outros com autoridade sobre a *res publica* : 'Nam et episcopi de oblationibus fidelium, de quibus episcopia et monasteria ac senodochia constant, regibus et his, qui in sublimitate rei publice sunt, honorem cum orationis instantia non sine tradição eclesiastica exhibemus, ut quietam et tranquillam vitam cum pietate agamus. ' [Hinkmar von Reims, *Collectio de ecclesiis et capellis*, ed. M. Stratmann, MGH *Fontes iuris* XIV \(Hanover, 1990\), 108.](#)

¹⁹³ (c. 10) « *Hospitalia peregrinorum, sicut sunt Scottorum et quae tempore ante cessorum vestrorum regum constructa et constituta fuerunt*, ut ad hoc, ad quod deputata sunt, teneantur et a rectoribus deum timentibus ordinentur, custodiantur, ne dissipentur, obtinete. Sed et rectoribus monasteriorum et xenodochiorum, id est hospitalium, praecipite, ut sicut Canonica docet auctoritas et capitulos avi et patris vestri praecipiant, Episcopis propriis sint subiecti et Monasteria atque Hospitalia Sibi commissa ipsorum Regant consilio, quoniam, episcopi paternam sollicitudinem eis secundum ministerium illorum studebunt impendere. ' MGH *Conc.* III. 418. A língua de Meaux-Paris (c. 40) está marcada em itálico, a de Roma 826 (c. 23) com sublinhado.

¹⁹⁴ (c. 14) 'Ut hospitalia peregrinorum videlicet et aliorum pro remedio animarum receptacula a piis imperatoribus, patrum scilicet vestrorum, in timore et amore dei preparata, ab omni usu et libitu humane temeritatis absoluta, in eos usus, quibus sunt constituta, pietatem praedecessorum vestrorum sequentes, sub patrocinio vestro dignum est vestro tempore et vestra sollicitudine restaurentur. Qui enim agapem pauperum et sustentationem peregrinorum et elemosinam defunctorum defraudant, apud sanctos patres eorum necatores vocantur. MGH *Conc.* III. 479. Os decretos de Langres foram preservados entre os do sínodo conjunto de Savonnières em junho de 859, que incluía quarenta bispos de províncias incluindo Reims, Sens, Bourges, Lyons e Vienne. Hartmann, *Synoden*, 257-9; PR McKeon, 'The Carolingian Councils of Savonnières (859) and Tusey (860)', *Revue Bénédictine*, 84 (1974).

¹⁹⁵ Veja a discussão na pág. 107-8, e Pottage, 'Law After Anthropology'.

¹⁹⁶ MGH *Conc.* III. 418 (c. 9).

¹⁹⁷ MGH *Conc.* IV. 161 (cc. 4-5), que se segue (c. 3) que 'quae semel monasteria dedicata sunt, perpetuo maneant monasteria'.

¹⁹⁸ MGH *Cap.* II. 105 (c. 3). O fim da criação de capitulares aproxima-se da legislação sobre xenodochia, embora não significasse o fim das assembleias ou o uso dos próprios capitulares (Nelson, 'Legislação e Consenso', 214; Patzold, 'Capitulários no Reino de Otton', 120-32). Sobre este período de silêncio documental, ver [C. Cubitt, 'Bispos e Conselhos na Inglaterra Saxônica: A Intersecção da Lei Secular e Eclesiástica', em W. Hartmann, ed., *Recht und Gericht em Kirche und Welt um 900* \(Munich, 2007\).](#)

¹⁹⁹ U.-R. Blumenthal, 'Conciliar Canons and Manuscripts', em P. Landau e J. Mueller, ed., *Proc. do Nono Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1997), 358, citando Paul Hinschius.

PARTE III
PERSEGUINDO AS TERRAS FRONTEIRIÇAS (1100–
1320)

Canonistas e comentadores nas bordas do direito canônico (1100-1260)

Quando deixamos os hospitais no século XII, no [Capítulo 2](#), eles eram como lugares, não comunidades de direito e os conselhos de Latrão responderam com cuidado, não se dirigindo a eles diretamente, mas falando ao seu redor para comunidades mais amplas sobre as quais tinham uma reivindicação convencional: o eu - monjas proclamadas (Latrão II) e os fiéis cristãos, especialmente clérigos (Latrão III e IV). Voltamos agora à alta idade média com uma nova história de fundo e, com ela, um novo kit de ferramentas. Já se foram as estruturas baseadas no Código e nos romances de Justiniano, ou mesmo em uma reivindicação episcopal por meio da fórmula 'assassinos dos pobres', substituídas agora por uma vasta gama de atos pequenos e diversos fora do cânone. Esses estranhos vestígios pareceram decepcionantes para um canonista do século XII, assim como para os historiadores modernos; no entanto, como as únicas relíquias da lei, vários encontraram uma vida após a morte nas novas coleções e comentários. Temos, também, uma definição diferente do hospital na lei, como uma criação cristã que não foi reivindicada como eclesástica. Como criações testamentárias, o direito à existência de uma casa de bem-estar foi sustentado pelo direito dos fiéis de fazerem uma disposição (*dispositio*) de sua propriedade para fins cristãos para sua alma. Com o tempo, isso gerou uma grande variedade de *ptochia*, *xenodochia*, *hospitales*, *receptacula* e *mensae*, criações versáteis, porém vulneráveis, que haviam, por volta de 1100, povoado cidades, ruas e passagens nas montanhas da Europa Ocidental por 700 anos. No Ocidente, o bem-estar era uma prática cristã, promovida por bispos, reis e monaquismo, mas também estava nas mãos do povo. Uma nova era trouxe novos experimentos e desafios.

No longo século XII, três revoluções interagiriam para reimaginar o bem-estar: a busca por uma *vita apostolica*, que cultivou novas formas de vida religiosa a partir de cerca de 1100; a intensificação do estudo e coleta do direito canônico a partir do início do século XII; e a chamada revolução da caridade, que se intensificou no final do século XII para produzir uma profusão de fundamentos. Sabemos muito sobre a revolução da caridade e sua interseção com a *vita apostolica*, que no século XII gerou os militares e outras ordens hospitalares locais, as congregações de *regulares*. O foco deste capítulo é a interação comparativamente não mapeada entre o bem-estar local e o direito canônico clássico: na 'xenodochia', o termo legal para os descendentes das fundações testamentárias; o que o erudito priorado de Northampton definiu em 1200 como uma forma que, em sua própria definição, não era nem uma igreja nem um colégio de monges, cônegos, templários, hospitaleiros ou freiras.¹ Parte [III](#) coloca a definição de Northampton em seu contexto acadêmico, olhando por trás dos conselhos de Latrão para uma conversa mais ampla e confusa sobre a vida cristã.

Este capítulo aborda os canonistas e o edifício discursivo (e, eventualmente, administrativo) que eles construíram durante o período clássico do direito canônico. No centro do desenvolvimento do direito, na teoria e na prática, estava a cúria papal, embora a atividade em si fosse definida mais pela localidade e pela variedade de suas demandas e iniciativas.² Dessa atividade emergiu um corpo amplo e relativamente coeso de direito canônico em coleções oficiais, mesmo que o caminho da criação não fosse direto nem direto. Esforços consolidados começou no século mais tarde XI, como canonistas reuniram bíblica, patrística, conciliar, e decisões papais em coleções que teve como objetivo definir princípios básicos da lei da Igreja, um esforço que culminou no de Graciano *Decretum*, ou *Concordância discordantes Cânones* (c 0,1145) À medida que o século XII avançava, os decretais (cartas papais) desempenharam um papel cada vez mais significativo. As cartas papais sempre foram usadas para definir o direito, mas a partir do pontificado de Pascal II (1099-1118), à medida que a enxurrada de negócios crescia constantemente, a cúria papal confiou mais fortemente nessas cartas para formular e comunicar as decisões legais.³ Estavam sendo divulgados e, logo, extraídos e reunidos em coleções sistemáticas,

empreendimento que, por sua vez, culminou nas *Decretales* (1234) de Gregório IX, também conhecido como *Liber extra*. Comentários que interpretavam coleções canônicas e decretais circularam com as coleções como glosas ou separadamente como *summas*; uma glosa reconhecida como oficial era conhecida como *glossa ordinária*. A sustentação dessa atividade não foi apenas a expansão do alcance do papado e da demanda local por clareza jurídica, mas a ascensão das escolas, especialmente as universidades de Bolonha, depois Paris e Oxford. Eles trouxeram abordagens escolásticas para a formulação do direito canônico, que foi estimulado, por sua vez, pelo estudo do Código, Institutos, Digestão e Romances de Justiniano (agora conhecidos coletivamente como *Corpus Iuris Civilis*).⁴ Este foi um período marcado pela curiosidade jurídica e pela vontade de esclarecer e definir.

O corpo da lei cresceu exponencialmente de *cerca de* 1150, e o mesmo aconteceu com seus súditos; no entanto, mesmo aqui, a *xenodochia* compreendia uma estranha classe própria. Eles eram um não tópico, sem título (*De xenodochia*, 'sobre o assunto de hospitais') ou local de discussão até o século XIII. Os primeiros comentaristas falaram pouco sobre o assunto; comentaristas posteriores repetiram os mesmos refrões contraditórios que mais confundiram do que esclareceram o lugar das fundações de bem-estar na igreja. Sua colheita decepcionante levou Brian Tierney a pular o assunto, lamentando que 'os comentários [sobre hospitais] não sejam tão interessantes para o estudante dos princípios do direito insatisfatório como se poderia esperar'.⁵ No entanto, lendo nas bordas, neste mundo de manuscritos e intercâmbio acadêmico, encontramos uma conversa em grande parte subterrânea sobre hospitais. Entre seus comentários fragmentados e contraditórios, este capítulo identifica, pela primeira vez, os esforços jurídicos dos canonistas para dar lugar aos hospitais, e as origens jurídicas dos dois princípios contraditórios: que qualquer um poderia fazer um hospital, sem o bispo; e que os hospitais eram casas religiosas, sujeitas ao bispo. Ele também esboça o desenvolvimento de proteções legais e ideais jurisdicionais, que começariam a remodelar o bem-estar a partir de 1186.

Antes e depois de Gratian

Se a história dos primeiros hospitais medievais se voltava para a Francia, a alta definição medieval tendia a começar (ou terminar) com Graciano. Seu nome foi tomado em vão (por Imbert), seu *Decretum* e seus comentaristas afirmaram ter consolidado a forma hospitalar de acordo com a lei justiniana e, mais recentemente, ter ignorado totalmente os hospitais, como incontrovertidamente eclesiásticos.⁶ O modelo justiniano para hospitais no Ocidente não pode mais existir, mas a lei justiniana não pode ser simplesmente descartada neste período. Pois Graciano estava escrevendo em Bolonha, onde estudiosos haviam descoberto o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano; de fato, Anders Winroth revelou que o próprio *Decretum* foi composto em duas recensões, Graciano I (c. 1140) e Graciano II (c. 1145), o último em grande parte para acomodar as novas descobertas do direito romano.⁷ O direito romano está mais uma vez no centro do estudo de Graciano, colocando uma nova questão para a compreensão dos hospitais neste texto, em sua recepção e na tradição canônica ocidental.

O *Decretum* e as primeiras coleções (c. 1000–c. 1150)

Apenas sete capítulos do *Decretum* contêm referências a *xenodochia*, *ptochia* ou outras instituições de caridade (gregas).⁸ Todas são referências antigas, duas delas bizantinas, as outras cinco da igreja primitiva: duas do concílio de Calcedônia (451) e as cartas de Gregório Magno (m. 604), uma de uma carta de Jerônimo ao Papa Dâmaso (falecido em 384). Cada um é uma referência incidental às casas de bem-estar, em um capítulo e argumento que persegue outros assuntos, como esmolas de lucros de simonia, clérigos que dão dízimos ou chefes de casas religiosas ocupando cargo em outro lugar. As referências mais elaboradas estão nos dois textos bizantinos. Um, por simonia, cita o Patriarca Tarasius (787) que quem quer que usasse dinheiro para obter sua posição como administrador ou chefe de um mosteiro, igrejas, casa religiosa ou *ierocomiorum*, *seniorum* ou *órfão*, deveria ser destituído desse posto.⁹ A *causa* (caso) dirigia-se a hereges retratados, e esta *questio*, se um ex-herexe poderia ser feito bispo; as casas de previdência são menções fortuitas. Na verdade, seus nomes foram confundidos, de *gerontocomia* e *xenones*, provavelmente

porque não foram reconhecidos por um escriba ocidental. Eram escombros, arrastados entre os exemplos mais relevantes. O mesmo vale para o trecho final, este do Código de Justiniano, e uma inserção na segunda recensão de Graciano.¹⁰ Citou Cod. 1.2.22 que doações de propriedades 'para igrejas veneráveis ou *xenones*, mosteiros, ou *ptochotrophia*, ou *brefhotrophia*, ou *orfanotrophia*, ou *gerontocomia*' não deveriam ser tributados (C.23 q.8 c.23).¹¹ Isso era do privilégio de Justiniano de 529, que havia distinguido entre sítios eclesiásticos e 'outras casas que foram delegadas a consórcios piedosos', como duas categorias de fundação que mereciam proteção. Pode ter sido uma seleção útil para estabelecer, pelo menos, que as posses de casas de bem-estar deveriam ser protegidas, mas nunca foi usado dessa forma por canonistas posteriores, talvez em parte porque não incluía *xenodochia*, o termo latino reconhecido. Nem atraíram a atenção de Gratian. Ele incluiu o extrato em sua conhecida *causa* sobre o princípio da guerra justa.¹² A lista fazia parte de um comentário mais longo, ele próprio sobre a questão de saber se um bispo ou qualquer clérigo poderia levantar armas. O *Decretum* não fornece evidências de que Gracian ou os estudiosos ao seu redor estavam pensando em casas de previdência, mesmo quando recorreram ao *Corpus Iuris Civilis*. Na verdade, a confusão de termos sugere que eles podem não ter reconhecido muito do que encontraram.

O *Decretum* concedeu às casas de bem-estar nem um lugar na lei, nem reconhecimento como instituições contemporâneas. Eles não eram o assunto de qualquer *causa*, questão ou capítulo. Em contraste, os mosteiros foram o assunto da *Causae* 16-20. Embora a lista de referências a monges e mosteiros no *Wortkonkordanz* chegue a dezesseis páginas, não há nenhuma para *hospitales* ou *domus leprosorium*.¹³ Nem, como veremos, os decretistas viam as instituições de bem-estar como uma questão levantada pelo *Decretum*. Quando os glossadores mencionaram hospitais, o que eles fizeram esporadicamente, suas notas não encontraram um lar natural (ou consistente) na coleção de Gratian, embora os cinco termos gregos no capítulo da "guerra justa" apresentassem uma atração inicial óbvia.

A falta de interesse de Gratian pela *xenodochia* não era uma ruptura com o passado. O século anterior tinha visto 'uma vasta vegetação rasteira de interesse canônico' no direito eclesiástico, que produziu muitas, variadas e locais coleções canônicas.¹⁴ Nessas coleções, também, a *xenodochia* deixara de atrair atenção. A maioria, como a *Coleção em 74 títulos* (c. 1076) e a de Bonizo de Sutri (m. C. 1095), não continham extratos que mencionassem a *xenodochia*. Não porque tais instalações fossem desconhecidas por esses autores. O prólogo do bispo Bonizo ao livro 8 incluía 'construir *xenodochia*' entre vários atos cristãos nos quais os mercadores não tinham permissão nem proibição de aplicar seus lucros.¹⁵ As instalações existiam e sua atividade cristã era incentivada, mas a lei permanecia em silêncio.

Só a *Collectio canonica* de Anselmo de Lucca (c. 1086) se destaca, oferecendo um vislumbre de um caminho não percorrido. Seu livro 5, sobre ordenação e lei das igrejas, apresentava três capítulos cujo conteúdo ou títulos mencionavam a *xenodochia*. Juntos, eles constituem uma tentativa inicial de reconhecer as casas de bem-estar na lei.¹⁶ Um (c. 53) reformula a cláusula final da confirmação pelo conselho de Orléans em 549 do *xenodochium* real em Lyon. Anselmo usou apenas seu final, a ameaça de anátema, que editou para criar um decreto mais geral. Um compilador, próximo aos pseudo-isidorianos, fez algo semelhante em Meaux-Paris (845/6). Anselmo escolheu a mesma cláusula e pelo mesmo motivo, que era para um *xenodochium*, mas suas edições eram diferentes. A cláusula de Anselmo agora ameaçava com a excomunhão como assassino dos pobres qualquer um que tomasse as obrigações habituais ou a herança de *xenodochia* (pl.) *Ou igrejas*.¹⁷ Em contraste com o original, que defendia uma casa específica e contra seu bispo, Anselmo estava afirmando proteção eclesiástica sobre hospitais e igrejas em geral e, portanto, ironicamente, responsabilidade diocesana sobre tais lugares. Um segundo capítulo (c. 58) usou o relatório de um édito de Justiniano, conforme fornecido na *Chronographia tripartita* do século IX, de Anastácio Bibliothecarius, que Anselmo agora implantou para falar às preocupações dos reformadores contemporâneos. Ele deu-lhe o título, 'que bispos ou *oeconomi* ou chefes de orfanatos ou *xenodochia* não deveriam receber nada por herança, a menos que o adquirissem antes de sua ordenação', transformando uma decisão sobre administradores de propriedades em uma distinção do ofício sacerdotal.¹⁸ O terceiro (c. 28) citou a carta de

Gregório, o Grande contra os simoníacos, selecionando suas sentenças sobre esmolas e omitindo as condenações mais incisivas do papa à heresia simoníaca.¹⁹ Anselmo forneceu um título, a partir do texto, que tornou os mosteiros e a xenodochia o assunto, ressaltando que aqueles construídos com dinheiro dado para ordens sagradas podem não merecer recompensa para o doador. O uso criativo de autoridades por Anselmo foi há muito reconhecido.²⁰ É difícil não ver, em suas manipulações deliberadas desses textos, uma tentativa cuidadosa de inserir os hospitais no direito eclesiástico.

Os capítulos de Anselmo constituem a única coleta inicial de extratos canônicos para se envolver com a xenodochia. Muito de seu trabalho passou diretamente para o *Decretum* de Graciano, mas não para esses capítulos. Graciano usou a carta de Gregório, mas não para os propósitos de Anselmo e não de Anselmo, uma vez que a edição de Graciano usava menos cláusulas sobre esmolas e mais sobre o pecado da simonia (o uso mais comum da carta). Sob o título "A esmola não pode ser feita com dinheiro adquirido de forma simonica", os hospitais foram mais uma vez incidentais.²¹ Em contraste, Anselmo havia tornado os lugares (não a simonia) explícitos. Aqui estava um canonista que lutou com o problema dos hospitais e pode até ter oferecido uma resposta embrionária. Sua *Collectio*, pelo menos, tornou a xenodochia visível; também pode ter tomado medidas cautelosas para reconhecer a xenodochia ao lado de igrejas e mosteiros. Nesse caso, o esforço não deu frutos.

Como o *Decretum* de Graciano, outras coleções iniciais contêm apenas referências incidentais a xenodochia, uma série de Gregório, o Grande. A carta de simonia foi empregada no Cardeal Gregory de San Grisogono's *Polycarpus* (c. 1109 × 13), para enfatizar a proposição original de Gregório de que a riqueza adquirida simoniacally não poderia redimir um culpado se dada em esmolas. Esta carta é também a única referência às casas de bem-estar no *Liber de misericordia et iustitia* de Alger de Liège (d. 1131/2), onde aparece em 3.44, "Que nem mesmo esmolas podem ser feitas com o salário da simonia".²² O *Collectio Canonum* (1087) de *Polycarpus* e do cardeal Deusdedit foi extraído de uma longa carta de Gregório VII, que cita seu homônimo em defesa de suas próprias ações. Se seu predecessor "determinou que os reis que violaram seu decreto sobre um único hospital foram não apenas depostos, mas também excomungados ... quem pode nos acusar de ter deposto e excomungado Henrique?"²³ O 'hospital único' é uma referência tirada de Gregório, o Grande, e usada aqui para indicar escassez, pois representou para Gregório VII a mais ínfima das sugestões para o castigo papal de um rei. Para Gregório VII, defendendo sua ação mais polêmica, a questão dos hospitais não poderia estar mais longe de sua mente. Deusdedit e *Polycarpus* também preservam referências incidentais na legislação de Justiniano, de uma lei que estendeu o prazo de prescrição para ações judiciais de defesa de propriedade da igreja. Em um ponto (3.176), Deusdedit fez um pequeno ajuste, substituindo a lista grega de instituições de caridade pela frase *et aliis piis locis* após 'veneráveis igrejas e mosteiros e xenodochia'.²⁴ Ela marca um notável afastamento da frase juliana, *venerabiles loci*, que foi amplamente empregada ao longo dos séculos XI e XII. Em vez disso, Deusdedit adotou o termo do concílio romano de Eugênio II (826), cujos decretos ele consultou para sua *Collectio*.²⁵ Curiosamente, essas novas, embora fugazes, referências à legislação de Justiniano não se desenvolveram com o avanço do século XII. Mesmo quando as escolas adotaram o direito romano com entusiasmo crescente, as discussões sobre a xenodochia ignoraram as leis relevantes do Código e dos romances. Na verdade, foi a intervenção editorial de Deusdedit, usando o conselho de Eugenius, que pressagiou os esforços, um século depois, para enfim abordar os hospitais no direito canônico.

Outra experiência inicial foi não sobreviver ao século XI. O *Decretum* de Burchard of Worms (1012 × 1022) incluía um capítulo sob o título 'Sobre a administração de xenodochia e dízimos'. O trecho foi copiado de uma penitencial do início da Idade Média e colocado no livro 19 de Burchard, *On penance*; exigia três anos de penitência e reembolso total por qualquer um que recebesse a renda de xenodochia dos pobres ou os dízimos do povo para seu próprio ganho.²⁶ O trecho tinha como alvo o pecado (de má administração) e apareceu na coleção de Burchard entre dois outros pecados: de homens que se banham com mulheres e mulheres que frequentam a igreja durante a menstruação. Ivo de Chartres copiou o decreto penitencial de Burchard, entre o mesmo material, no livro 15 (sobre a penitência) de seu *Decretum* (após 1095).²⁷ Depois disso, essa tradição penitencial

desapareceu. É digno de nota aqui pelo vislumbre precoce que oferece da *xenodochia*, entre os pecados dos fiéis, e associada à mordomia dos dízimos, como renda a ser aplicada ao seu uso (cristão).

Havia uma prática nessas primeiras coleções que perduraria; na verdade, seria a única maneira de mencionar hospitais durante grande parte do século XII. O *Decretum* de Ivo incluía duas outras referências a casas de bem-estar, ambas trechos do capítulo de Juliano, (II. 29) na *Collectio* de Ansegis de 827. No livro 3, sobre igrejas e coisas eclesiásticas, Ivo copiou a primeira metade do capítulo, uma injunção para não alienar bens que foram doados a uma igreja, um mosteiro ou às seis instituições de caridade. Seus três quartos finais, proibindo padres ou mordomos de alienar os bens de uma casa, constitui o último capítulo do último livro de Ivo (17), sobre a *especulação* dos santos padres sobre a fé, a caridade e a esperança.²⁸ Este segundo trecho inclui as definições de Juliano das seis instituições de caridade gregas, uma inclusão estranha, uma vez que os termos não ocorrem no segundo trecho, mas na primeira parte do capítulo de Juliano, quatorze livros anteriores no *Decretum* de Ivo. O trecho está estranhamente pendurado no final de seu *Decretum*, como se Ivo pretendesse algo mais, mas não conseguisse seguir adiante.

Há sinais de um mundo em mudança nos escritos de Ivo, estimulados pelos primeiros sinais da nova onda de fundação de caridade que definiria os séculos vindouros. O silêncio do canonista não partia do desconhecimento do assunto, pois Ivo era um ativo promotor de hospitais. Como bispo de Chartres, ele criou uma regra para o leprosário de Grand Beaulieu em Chartres, que o reivindicou como fundador.²⁹ Ele também emitiu uma carta de proteção para o leprosário da vizinha Châteaudun, o que sugere que ele estava pensando sobre o status de tais lugares na igreja. A carta afirmava os impulsos cristãos por trás da dotação e a responsabilidade dos clérigos de manter essas casas, apresentando um caso argumentado que:

Já que o que costumava ser dado aos *xenodochiis*, *ptocotrophiis* e outras casas religiosas pela devoção dos fiéis, para a redenção de suas almas e para a manutenção daqueles que ali habitam, não deve mais ser considerado como coisas do homem, porque eles pertencem a Deus; convém que os reitores das igrejas recebam [esses dons] como patrimônio divino para a proteção da igreja e, com a espada do espírito estendida, não se esquivem de golpear com severidade canônica seus usurpadores e dissipadores, como desprezadores de Deus. [O bispo e a igreja de Chartres então tomam o *ptocotrophium* em Châteaudun] sob sua tutela, denunciando seus usurpadores e dissipadores, para serem terrivelmente condenados perante o tribunal celestial como Judas.³⁰

Em certo sentido, a declaração de Ivo é familiar, pois vem de uma longa tradição de defesa da propriedade da igreja. Facilmente aparente é a linguagem depreciativa dos concílios francos dos séculos VI e IX, abraçados especialmente pelos pseudo-isidorianos, de usurpadores (*penetrantes*) e dissipadores (*distratores*), no modelo de Judas, que Ivo também usou para justificar o anátema, que 'espada celestial empunhada por padres'.³¹ Mas Ivo acrescentou algo de sua autoria. Ele distinguiu o espiritual do temporal: remodelando o 'patrimônio dos pobres' para que o que antes era 'propriedade da humanidade' (*in humanis rebus*) agora seja 'patrimônio divino', defendido por uma espada espiritual. Os termos ecoam a classificação de Justiniano das instituições de caridade como divinas (*res divinas*) em vez de propriedade humana (*res humanas*) (*Cód.* 1.2.22), embora Ivo os insira em uma estrutura mais classicamente ocidental: a definição de Julianus Pomerius da propriedade da igreja como 'as ofertas dos fiéis, o pagamento penitencial dos pecadores e o patrimônio dos pobres'.³² A carta patente de Ivo reivindica casas de bem-estar entre esta ordem divina, notadamente como casas, não comunidades, colocando-as ao lado de 'outras casas religiosas' com a exortação de que os reitores de igrejas as defendam como herança divina. Ivo também importava conscientemente a terminologia grega de seus livros de direito, empregando *xenodochia* e *ptochodochia* para sugerir uma classificação formal de tais casas como pertencentes à igreja (sua apropriação desta última para se referir a leprosários seria mais amplamente adotada).³³ No foral de Ivo, não era simplesmente esta casa em Châteaudun que pertencia a Deus, mas qualquer casa de bem-estar.

Havia um contraste entre bispo e canonista. Como bispo, Ivo promoveu hospitais locais e desenvolveu mecanismos para defendê-los e regulamentá-los. A declaração de abertura de seu estatuto sugere que o bispo estava pensando em termos mais universais, pois articula

uma convicção mais ampla de que as casas de bem-estar devem pertencer à igreja e aos prelados como seus reitores, uma convicção que alimentou o próprio trabalho de Ivo. E nesta carta o bispo estava apresentando tal afirmação, jogando com várias tradições legais para elaborar um argumento contemporâneo. No entanto, esse esforço não teve voz em suas obras jurídicas.³⁴ Ivo, o canonista, não reivindicou explicitamente casas de bem-estar em suas coleções e não tirou nenhum decreto de conselhos anteriores. Apenas a lista antiquada de Julian, inserida no livro do *Decretum* sobre igrejas e coisas eclesiásticas, e anexada desajeitadamente no final de seu livro final, indica o interesse de Ivo. Este último reconheceu tais casas e a responsabilidade dos sacerdotes de guardar seus bens, mas o fez indiretamente, ligando as definições gregas em sua base ao título de Ivo, 'Sobre a propriedade pertencente a um lugar venerável, para que não seja alienada'.³⁵ capítulo de Julian foi habilmente resumido, mas não poderia dizer o que Ivo queria que, eo que sua carta Châteaudun argumentou. Aqui, na tradição canônica, a tipologia didática de Juliano parece atuar como um substituto legal. Marcou um lugar para instalações sem lei e sem lugar na lei: como lugares não comunidades, cujos bens como 'outras casas religiosas' devem ser administrados adequadamente como próprios de Deus (declara o bispo, se não o canonista).³⁶

The Decretists, c. 1150- c.1200

Uma cautela canonística semelhante pode ser observada nas primeiras glosas a Graciano. Em meados do século XII, com o aumento do número de hospitais e leprosários reais, os decretistas permaneceram estranhamente silenciosos sobre o assunto. Rolandus não fez referência em sua *Summa* (1150s-1160s), enquanto Estêvão de Tournai (c. 1166) mencionou xenodochia apenas uma vez, de passagem, entre uma lista de bens eclesiásticos imóveis que, se consagrados, não devem ser dirigidos por leigos.³⁷ Aqueles que notaram hospitais limitaram seus comentários à lista de definições gregas de Julian, inicialmente inserida em C.23 q.8 c.23, v. *Xenones* . Paucapalea (c. 1146 × 50) copiou a lista, omitindo *nosocomium* e *brephotrophium* e definindo os habitantes como *xenônios* .³⁸ Rufinus (em c. 1164) seguiu o exemplo, mas incluiu *brephotrophium* , e os prefaciou com uma introdução útil:

É sabido que qualquer 'lugar venerável', exceto uma igreja ou um mosteiro, é denominado pelo termo geral ' *ptochium* ' ; isto, entretanto, compreende muitas formas dentro dele. Assim, outro tipo de *ptochium* é um *xenodochium* , outro um *ptochotrophium* , outro um *orfanotrophium* , outro um *geruntocomium* , outro um *brefotrophium* . [Então comece as versões das definições julianas:] *Xenodochium* é um *locus venerabilis* onde os pobres são recebidos, os habitantes desse lugar são chamados de *xenones* . *Ptochotrophium* é um *locus venerabilis* no qual os bebês são nutridos ...³⁹

Para Caron, essa era a declaração definidora da lei ocidental, que agora dava aos hospitais sua própria personalidade jurídica; entretanto, é difícil interpretar o prefácio dessa maneira.⁴⁰ O comentário de Rufinus procurou explicar o termo *locus venerabilis* de Justiniano (C.23 q.8 c.23 §2), e os termos estrangeiros do extrato de forma mais geral, incluindo *xenones* . Sua resposta foi em grande parte extemporânea do capítulo *Epítome* , embora a consciência de que *ptochium* era um "termo geral" sugira familiaridade com seu uso no Código de Justiniano. No entanto, é difícil encontrar qualquer interesse de definição nas próprias casas, uma vez que Rufinus confunde as definições de *brephotrophium* e *ptochotrophium* . Seu comentário não foi copiado ou adaptado, nem se tornou parte da conversa canônica.⁴¹ Rufino estava usando o conceito justiniano de 'lugar venerável' para dar (confuso) sentido aos termos gregos; não era o conceito, ou termo, que se enraizaria no direito canônico.

A recitação de termos gregos foi notada por outros e interpretada como prova de que os canonistas não se interessavam por hospitais. Para Imbert, isso os revelou como perdidos em livros antigos e ignorantes do mundo além de sua janela: Tierney, que não reconheceu o *Epítome* de Julian como a fonte, viu os termos na *glossa ordinaria* como Johannes Teutonicus apenas exibindo sua erudição explicando o que todos esses termos antiquados significavam'.⁴² No entanto, o uso desses termos ao longo do século XII era muito sistemático e exclusivo para ser descartado tão casualmente. As definições latinas do *epítome* de Julian passam pelas glosas e comentários do *Decretum* . Os canonistas não

estavam interessados em sua fonte, ou na herança que ela poderia representar, e não se referem ao romance ou ao capítulo de Juliano.⁴³ Em vez disso, as definições eram conhecidas como curiosidades. Eles foram copiados de brilho em brilho, saltando entre comentaristas em vários estágios de corrupção ou decadência. Sua localização no texto foi dispersa; eles apareceram inicialmente ao lado dos termos estranhos no *Decretum*, especialmente v. *xenones* (C.23 q.8 c.23), v. *ptochiis* (C.21 q.2 c.3), mas com o tempo eles começaram a se separar do de Graciano sete referências. O que permaneceu consistente foi que, até o final do século XII, as definições do *Epítome* permaneceram o único meio pelo qual os decretistas podiam falar de instituições de bem-estar.⁴⁴

Há indícios de que seu uso não foi reflexo nem artesanal. Já observamos como uma inserção aparentemente casual ou definição editada sugere um trabalho intelectual mais profundo. O acréscimo da *xenodochia* por Estevão de Tournai a uma lista de possessões eclesiásticas pode parecer antecipar X 3.36.4, abaixo, mas seu raciocínio era bem diferente porque derivava da lei romana, da qual ele foi um dos primeiros assimiladores.⁴⁵ Em sua lista de definições, Rufinus fez uma pequena mudança em seus tempos verbais, deixando o presente (*est*) para *xenodochia* e *ptochotrophia*, mas fornecendo o passado (*erat*) para os outros. Isso serviu para distinguir as formas que existiam no Ocidente, em consonância com a redefinição de *ptochotrophia* como leprosários, sugerindo que aqui, pelo menos, Rufino estava reconhecendo a atividade fora de sua janela. Ivo de Chartres estava ansioso por se dirigir às casas contemporâneas, na prática e na teoria, capazes de atuar como bispo, mas não como canonista, onde faltavam as ferramentas para falar. Para os canonistas sucessores de Ivo, as definições julianas também eram o único meio autorizado pelo qual as casas de bem-estar podiam ser discutidas. Até que novas declarações legais fossem oferecidas, as definições gregas permaneciam um substituto antiquado para instituições de caridade no direito canônico. A tensão por trás de seu uso sugere que os decretistas tinham muito mais a dizer.

As definições eram, portanto, a única argila a partir da qual as observações podiam ser moldadas. As tentativas de classificar as casas de bem-estar usaram essas definições. Foi assim que Rufino os definiu como 'lugares veneráveis', distintos de igrejas e mosteiros. Seu contemporâneo, Johannes Belet, foi ainda mais metódico. Ele abriu sua *Summa de ecclesiasticis officiis* (c. 1162) definindo *loci venerabiles*, cujas muitas formas ele dividiu em duas categorias, as 'consagradas à oração' e as 'destinadas às necessidades humanas'. A primeira compreendia três formas, inspiradas no direito romano: lugares sagrados (*sacra*), ritualmente dedicados pelo bispo e santificados a Deus, como igrejas, templos, oratórios, mosteiros, basílicas e capelas; lugares sagrados (*sancta*), com imunidade, como aquele ao redor de um mosteiro ou claustro de religiosos seculares; e locais religiosos (*religiosus*), onde qualquer corpo ou cabeça humana foi enterrada. A segunda categoria foi idealizada pelo próprio Belet. Consistia em *xenodochia*, *nosocomia*, *gerontochomia*, *orfanotrophia*, *ptochotrophium* e *brephtrophium*, instituída antigamente pelos santos padres e imperadores religiosos para receber peregrinos, órfãos, idosos, esgotados, doentes, fracos e feridos.⁴⁶ Sem uma nova lei, isso era tudo que um canonista poderia dizer: que os hospitais estavam em uma categoria diferente dos mosteiros e igrejas; que não eram sagrados (*sacra*), sagrados (*sancta*) ou religiosos (*religiosus*), mas 'designados para as necessidades humanas'; e que eles eram de ancestral linhagem cristã e atendiam a muitos tipos de necessidades humanas.

Somente na virada do século surgiu uma nova declaração legal, sobre os hospitais contemporâneos, como 'hospitales'. Era o fruto tardio de uma erva daninha de crescimento lento.

Ad Petitionem e coleções de decreto antecipado

Nossa primeira pista de que havia algo novo aparece na *glossa ordinária* de Johannes Teutonicus ao *Decretum* de Graciano de 1216/7. Aqui encontramos a declaração de que um hospital pode ser construído sem o bispo: é a primeira e mais autorizada menção no comentário deste primeiro dos dois princípios legais que seriam repetidos por canonistas posteriores. As palavras de Johannes aparecem entre uma série de notas em oratórios, onde ele escreve:

nem oratório nem hospital podem ser construídos sem licença episcopal, como *extra I* (*de religiosis domibus* , 'Ad haec'); mas se não houver oratório no hospital, então um simples hospital pode ser construído sem a licença do bispo, como *extra II* . (*de ecclesiis edificandis* , 'Si hospitale').⁴⁷

Sua primeira referência é 1 Comp. 3.31.4 (X 3.36.4), um decretal a ser discutido na seção final deste capítulo. Aqui, é a segunda declaração de Johannes, de um *hospitale simplex* , que chama a atenção, pois ele está citando um decretal. Sua referência nos leva ao título 26 ('Sobre a construção de igrejas') da coleção recentemente compilada por João de Gales, a *Compilatio secunda* (1210–15), e a uma declaração que começa com *Si hospitale* (2 Comp. 3.26.1 = -X):

[*Si hospitale*] Se você (pl.) Estabelecer um hospital em qualquer lugar sem um oratório, você é livre para construir essa casa sem o conhecimento do bispo em cuja paróquia ela deveria estar. Mas se você deseja estabelecer um oratório lá, você não pode fazê-lo sem a permissão do bispo, preservando sua jurisdição em todas as coisas.⁴⁸

A *Compilatio secunda* atribui a declaração a Alexandre III. A fonte principal de John foi uma coleção datada de 1203, compilada por Gilbertus Anglicus, um jurista inglês em Bolonha. E foi da *Collectio* de Gilbertus que João tomou *Si hospitale* e o título sob o qual estava aninhado (Gb. 3.26.1).⁴⁹ O que é esta afirmação e de onde veio?

As respostas estão na floresta das primeiras coleções decretais que surgiram nas décadas após 1170.⁵⁰ Estas cartas papais e pronunciamentos reunidos, como *extravagantes* , novas declarações de lei. Muitos foram produtos da chancelaria de Alexandre III, *decretales epistolae* despachados em resposta a um caso perante um juiz delegado ou a questões episcopais sobre pontos obscuros da lei (já os conhecemos, no [Capítulo 2](#) , quando os bispos da província de Canterbury retransmitiram um série de decisões potenciais a Alexandre para confirmação, uma delas sobre a lepra). Centros jurídicos, vários ligados a um bispo e jurista ativos, como os de Exeter, Worcester e Canterbury, começaram a reunir e compartilhar essas decisões.⁵¹ A prática de compilar coleções originou-se na Inglaterra, espalhando-se pela França na década de 1180 e depois em Bolonha. Os primeiros produtos estavam em constante movimento, porque um manuscrito não era simplesmente copiado, mas freqüentemente remodelado, seu material editado e desenvolvido. Manuscritos, portanto, sobrevivem em famílias de textos em evolução. Logo, métodos mais sistemáticos para organizar o material se desenvolveriam, extraíndo passagens de uma resposta específica do caso, para codificar uma lei mais ampla.⁵² O extrato de Gilbertus, *Si hospitale* , foi um produto tardio desse processo: uma frase retirada de um texto mais longo e implantada por este jurista bolonhês sob um novo título. Aqui, a atribuição de Gilbertus, ' *Alex III pars c. Ad petitionem* ', sugere uma decretal mais longa. Percorrendo essas coleções, foi possível reconstruir esse decretal perdido, visto que circulava no final dos anos 1170. Uma edição é apresentada no Apêndice A, onde a evidência textual que sustenta o que se segue pode ser encontrada. Os trechos desse decreto ficaram conhecidos como *Ad petitionem* (§1), *Uxoratus* (§3), *Si hospitale* (§5) e *Si cum aliquo* (§6), marcados entre as seções (§) da edição.

Alexandre III e o Cruciferi (c. 1170)

O fragmento principal do decretal, *Ad petitionem* (JL 13972), aparece em Jaffé, que erroneamente o atribuiu aos Hospitalários de São João e, portanto, por implicação a Gerardo, seu primeiro prior (m. 1120).⁵³ Na verdade, o decreto era uma regra, fornecida por Alexandre III ao "prior Girard e aos irmãos que viviam de acordo com os ensinamentos de Cleto de boa memória". Girard's era uma comunidade veneziana, logo conhecida como Cruciferi, que administrava hospitais para os pobres e para os peregrinos a caminho da Terra Santa. Eles aparecem pela primeira vez em cartas de 1162/3, com hospitais tão dispersos como Ancona e Como, e uma escritura de 1163 registros do irmão Girard e um companheiro 'recebendo em nome de São Cleto uma doação de um terreno para construir um hospital em Rimini'.⁵⁴ A ordem é pouco conhecida e tem atraído atenção principalmente por seus laços com o papado.⁵⁵ Esses laços datam de Alexandre, que trabalhou tão intimamente com a ordem que se tornou conhecido como seu fundador. Os irmãos haviam chamado sua atenção por volta de 1167, quando ele instruiu o bispo de Vicenza a fornecer aos *Cruciari* um oratório e um cemitério em seu local em Vicenza, um pedido que foi

bloqueado por um convento de freiras local.⁵⁶ Mais ou menos ao mesmo tempo, em c 0,1170, Alexander desde que a comunidade florescente com uma regra. Pouco depois, lançou a pedra fundamental de uma casa em Bolonha, que em 1179 ele confirmaria como chefe da ordem.⁵⁷ Um esforço anterior em Verona em 1173 pode ter sido uma primeira tentativa de reorganização, quando Alexandre confirmou ao *magistro* Ventura e a toda a *congregatio* que havia reconstruído seu hospital com seus próprios fundos e fornecido recursos para adicionar uma igreja, que iria responder apenas ao papado.⁵⁸

A regra dos Cruciferi sobrevive em uma cópia do século XVII; está no nome de Alexandre e contém muito de seu governo inicial, mas é claramente uma versão posterior, cujas interpolações refletem a reorganização subsequente da ordem em uma congregação sob um *magister*.⁵⁹ Mudanças desajeitadas no registro entre a regra original e seus acréscimos, juntamente com o decretal reconstituído, tornam possível distinguir a forma e a estrutura da regra de Alexandre. Uma leitura cuidadosa dessa regra inicial desvia nossa atenção do poder papal para as ruas da Itália. A regra é relativamente breve e focada nos desafios apresentados por um novo tipo de vida religiosa centrada nos hospitais. Sua principal preocupação era como votos de obediência, pobreza e castidade poderiam funcionar em uma comunidade informal. Ele enfatizava a autoridade abrangente de um prior superior (prior *maior*) sobre as casas espalhadas, bem como sobre os próprios irmãos. A propriedade deveria ser mantida em comum; se um irmão fosse encontrado com dinheiro inexplicável ao morrer, ele "não deveria ser enterrado em uma igreja ou hospital, mas depositado fora da cidade, nos campos".⁶⁰ O escândalo era uma preocupação particular, de maneiras que sugerem o status social inferior de seus convertidos. A liberdade condicional para um novato durava meio ano se o candidato fosse bem conhecido (*cognito*), um ano se desconhecido (*incognito*). Para ser recebido na ordem, um servo exigia o consentimento de seu senhor e tinha que ser devolvido se recebido (por ignorância de seu status) sem ele, a menos que tivesse sido posteriormente promovido a ordens sacerdotais. Um homem casado pode entrar se sua esposa concordar; se de reputação irrepreensível, ela deveria então viver castamente com a família, mas, se não, deveria fazer um voto de castidade e se mudar para uma casa religiosa. Nenhuma mulher pode ser recebida ou viver com a comunidade.

Uma versão altamente resumida da regra estava circulando como decreto no final dos anos 1170. Começou em *Ad petitionem* e incluiu um endereço abreviado; aparentemente era composto de §§1–6, conforme apresentado no Apêndice A. O decretal foi usado pela primeira vez pelo jurista bolonhês Simão de Bisignano, que citou os §§1, 3, 5 e 6; alguns anos depois, todo o decretal encontrou seu lugar em várias das primeiras coleções inglesas e, de lá, para Reims, onde foi copiado para a *Collectio Brugensis* (1187/8), que preserva nossa cópia mais completa.⁶¹ Parece inicialmente ter circulado como um texto solto, e provavelmente foi resumido e distribuído primeiro em Bolonha. O redator parece ter tido pouco interesse nos próprios hospitais. Ele manteve as duas declarações principais sobre hospitais, mas essas, que faziam parte de seções mais longas da regra, agora estavam ao lado de vizinhos diferentes. No decretal, *Si hospitale* é colocado antes de uma declaração de que um irmão encontrado na morte com dinheiro inexplicável não deve receber um enterro cristão, e após uma série de declarações concisas de que ninguém pode construir um hospital sem a licença do prior, nem pode ter o seu próprio posses, mas deve entregar tudo o que adquiriu ao seu *reitor*. Eles, portanto, aparecem entre uma série de injunções dirigidas a irmãos individuais, que parecem evitar disputas sobre propriedade e autoridade. No decretal, um hospital aparece como algo que um (rico) recém-chegado pode querer construir com recursos privados, quando a regra exigia que tais recursos fossem mantidos em comum, seu uso comumente determinado pelo anterior e, para criar um oratório, sob o bispo também. Essa leitura é o produto do trabalho do redator. Reinserir o texto ausente transforma a leitura da regra de Alexandre.

A regra pretendia estruturar uma ordem não de priorados conventuais (*ecclesiae*), mas de hospitais. Onde o primeiro exigia um convento pleno, o segundo tinha um quadro mais informal. Alexander explicou isso com cuidado. Irmãos servidos em hospitais, cada um dirigido por um *reitor*, mas, em conjunto, sujeito ao prior (superior). As comunidades individuais podem ser pequenas: apenas sete irmãos (clericais ou leigos) devem estar

presentes no serviço divino. É significativo que, embora o reitor tivesse a responsabilidade local de um hospital e dos irmãos de lá, não era como um superior religioso. Ele apresentou qualquer novo irmão ao prior para receber a marca da ordem (uma cruz). Um irmão também ficava mais livre para se deslocar entre as instalações, buscando o conselho do reitor (*consilium*), não sua permissão, antes de se mudar para outro local. Se um irmão se sentia indevidamente oprimido pelo reitor ou tinha outro tipo de briga, levava a reclamação ao prior, fato que envolvia uma viagem. Os hospitais estavam, portanto, no centro da regra: administrar várias instalações em uma região era o objeto dessa ordem religiosa, que estava dispersa por essas instalações; o hospital era a unidade em que viviam, embora não fosse a unidade de pertencimento religioso e disciplina. Que ninguém pudesse construir um hospital sem a licença do prior superior era um controle não da propriedade pessoal, mas do crescimento da ordem. Um novo hospital, e com ele uma nova comunidade para atendê-lo, precisava de supervisão e recursos.

Alexandre, ao que parece, tinha um interesse particular em casas de bem-estar. Já observamos como, no final da década de 1160 e reassentado na Itália após seu exílio, este papa voltou-se com preocupação para o sofrimento dos leprosos, elaborando novas formas de ajudar a sustentar leprosários e exortando os cristãos à compaixão na linguagem do Novo Testamento.⁶² Existem também indícios mais amplos de que ele trabalhou para promover o status dos hospitais episcopais ao confirmar um novo bispo. As confirmações papais anteriores se concentraram nas igrejas do bispo, observando o hospital como uma possessão menor, geralmente em termos do mecanismo pelo qual ele se tornou uma possessão.⁶³ Isso mudou a partir de 1168/9, quando Alexandre começou a exaltar a importância de sua carga, em linguagem elevada. Ele começou a confiá-los aos novos diocesanos por meio da autoridade apostólica, não como bens, mas como uma categoria de *cura* (responsabilidade).⁶⁴ Seu cultivo dos Cruciferi neste momento era, portanto, parte de uma visão mais ampla. E na esteira da disputa de Vicenza, quando uma nova comunidade Cruciferi foi bloqueada pelo convento local, *Si hospitale* ganha um novo matiz. Torna-se na regra uma declaração de direito comunal, esclarecendo que Cruciferi pode construir um novo hospital, e assim estabelecer um novo grupo de irmãos, sem pisar nos direitos paroquiais. Em face da oposição local, os irmãos podem abrir um prédio e servir aos pobres sem um oratório. A declaração de Alexandre era parte de uma *ordo* religiosa, mas era baseada na lei. Ela repousou no [capítulo 4](#) do conselho de Calcedônia (C.18 q.2 c.10), cuja linguagem conscientemente ecoou, para confirmar que um oratório requeria licença episcopal e, portanto, acordo com os reitores de uma paróquia; mas este não era o caso de um hospital básico. Alexander trabalhou em várias frentes para promover instalações de bem-estar. Em cada caso, ele reconheceu os limites da lei.

Primeiras coleções decretais e *Si Hospitale* (c. 1175- c. 1190)

Inicialmente, os canonistas não se interessaram pelas declarações do decretal sobre os hospitais. Ao restringir a regra de circulação, seu redator retirou qualquer material organizacional, incluindo o projeto de uma rede hospitalar sob uma congregação religiosa. Ele se concentrou em seus comentários sobre os votos religiosos, especialmente aqueles relacionados à propriedade e à castidade. Foi assim que o decreto foi adotado pelos primeiros decretalistas, que desenvolveram suas seções em questões jurídicas relativas à conversão monástica e à obediência. Primeiro, em Bolonha, Simão de Bisignano extraiu muitas de suas declarações em sua *Summa* sobre o *Decretum* (1177 × 79) para esclarecer aspectos da vida monástica.⁶⁵ Nas coleções decretais inglesas, os primeiros manuscritos, no grupo *Wigorniensis* inicial, transcreveram o decretal em grande parte na íntegra por seus comentários sobre a vida religiosa.⁶⁶ Logo, o texto mais completo deu lugar a trechos no *Apêndice concilii Lateranensis* (c. 1184 × 85), "a origem da principal tradição decretal". Usava a parte principal de um título sobre regras para religiosos (27.5) e *Uxoratus* sobre uma pessoa casada que queria entrar em um mosteiro (5.9).⁶⁷ Quando o *Apêndice* chegou a Rouen, então Tours e Bolonha, ele trouxe esta divisão de tópicos: *Ad petitionem* (§§1, 4-6) sobre 'regras religiosas' e *Uxoratus* (§3) sobre conversão de cônjuges fez seu caminho através do (Tours) grupo Bamberg, em *Bambergensis* (15,1, 49,9) e *Casselana* (25,1, 57,10), e seu descendente, o italiano *Lipsiensis do nordeste* (15,1, 58,9).⁶⁸ Isso passou para o

Breviarium extravagantium de Bernardo de Pavia , a primeira coleção autorizada de *extravagantes* (decretals), como *Ad petitionem* (apenas §1, como 1 Comp. 3.27.1) e *Uxoratus* (§3, como 1 Comp. 3.28.8).⁶⁹ Apenas o último faria isso no *Liber extra* , como X 3.32.8. Esta principal tensão legal deu pouca atenção aos hospitais e gradualmente retirou a seção *Si hospitale* (§5) do *Ad petitionem* , como irrelevante para os votos monásticos.

No entanto, sob essa tensão principal, um novo interesse estava fermentando. Pode ser visto no primeiro uso do decretal, quando Simão de Bisignano ofereceu um aparte inicial em sua *Summa* . Em C.18 q.2 c.12, a exigência de Calcedônia de que ninguém poderia fundar um mosteiro sem permissão episcopal, Simon observou que homens ou mulheres religiosos podem construir uma casa de hospital sem licença episcopal, mas não uma igreja ou um oratório.⁷⁰ A mudança mais significativa aconteceu em Reims em *Brugensis* (1187/8).⁷¹ Seu compilador copiou o texto completo do decretal original (§§1–6), provavelmente de um ancestral do grupo *Wigorniensis* .⁷² Nessa época, as compilações haviam mudado, reunindo trechos de decretais sob os títulos dos tópicos e, portanto, à primeira vista, a cópia completa em *Brugensis* parece um estranho retrocesso aos métodos anteriores de compilação. Na verdade, *Brugensis* estava abrindo um novo terreno legal, pois estava forjando um novo título: (19) 'Sobre os privilégios dos religiosos, a pena por seus abusos e de tudo o que eles devem se abster'.⁷³ Aqui *Brugensis* ofereceu dezoito capítulos sobre direitos e restrições concedidos a grupos de religiosos e, especialmente, aos Hospitalários de São João e aos Cistercienses. Entre os capítulos estava o *Ad petitionem* (19.2) e, em (19.13), um decreto de Urbano III (1185–7) que tratava da confirmação episcopal de hospitais (discutido abaixo). Pela primeira vez, as declarações do *Ad petitionem* sobre hospitais foram colocadas em um contexto mais amplo, embora um tanto confuso. Este compilador notou casas de bem-estar; ele simplesmente ainda não sabia o que fazer com eles.⁷⁴

Si hospitale não mudou o jogo. A sentença de Alexandre não ofereceu nenhuma nova regulamentação em relação aos hospitais: ela meramente refletia uma prática mais ampla, usando a linguagem calcedônica para tornar explícito o que aquele conselho anterior havia deixado implícito. Não estabeleceu nenhum novo precedente no direito canônico. Na verdade, havia reforçado a qualidade vernácula da xenodochia, e seu status além do controle eclesiástico, para criar uma brecha para os Cruciferi. Essa brecha garantiu que uma ordem de convertidos de baixo status - cujo capital social limitado os deixou facilmente bloqueados por grandes igrejas e ignorados pelos bispos - pudesse crescer, servindo aos marginalizados, abaixo da alta política da Igreja e da cidade. Xenodochia como uma categoria não era o assunto do governo de Alexandre e atraiu pouco interesse entre os primeiros decretalistas. Mas a próxima geração de canonistas, ávida por decisões legais sobre hospitais, se voltaria para suas palavras. A própria existência da declaração *Si hospitale* intrometeu "hospitais" na conversa jurídica. Permitiu que os canonistas fossem além das definições gregas e notassem as instituições de caridade contemporâneas.

Bernardo de Pavia e seu legado

Ao mesmo tempo, em Bolonha, havia uma iniciativa paralela que finalmente tornaria os hospitais um tema de direito canônico. O agente era Bernardo de Pavia, um acadêmico jurídico e canonista que serviu na cúria papal em Roma. Bernard foi um dos grandes arquitetos do direito canônico escolástico, em cujo trabalho repousaram as coleções do século XIII, incluindo o *Liber extra* . É, portanto, uma surpresa encontrar neste homem o grande radical do direito hospitalar.

Bernard aposta uma reivindicação ousada (c. 1177– c.1200)

Os esforços de Bernard começaram em sua primeira coleção decretal, *Collectio Parisiensis II* , que foi compilada em 1177 × 79, aproximadamente no mesmo momento em que Simon de Bisignano estava compondo sua *Summa* sobre o *Decretum* .⁷⁵ Mas enquanto Simão estava pensando dentro da tradição monástica, Bernardo estava expandindo seus limites legais.

Ele fez isso criando um novo título (60), 'Que as casas religiosas estejam sujeitas ao seu bispo'.⁷⁶ Isso ele ilustrou com dois textos: um trecho de uma carta de Gregório, o Grande, que uma casa monástica ligada a uma abadia em outra diocese ainda estava subordinada ao bispo local; e o decreto de xenodochia do concílio de Roma (826), familiar para nós, mas desconhecido para os contemporâneos de Bernardo.

Há motivos para detectar em seu ato uma nova agenda. Seu título era uma nova criação, idealizada por Bernard para criar um novo sujeito de lei: não os próprios monges, mas as casas ou locais dos religiosos. Os outros títulos de *Parisiensis II* foram retirados do *Decretum* de Graciano.⁷⁷ Títulos 56 a 64 seguiram *Causa* 16, que explorou as relações entre monges e igrejas paroquiais; apenas seu título 60 sobre 'casas religiosas' não teve precursor.⁷⁸ Bernard povoou seu novo título com dois textos obscuros. A carta de Gregory (JE 1846 (1422)) apareceu apenas aqui e em *Lipsiensis* (34.1), uma coleção ligeiramente posterior que segue *Parisiensis II* tão de perto que Bernard foi considerado seu autor.⁷⁹ Ele também desenterrou o decreto romano, que passou despercebido desde o século IX, e o atribuiu simplesmente ao 'papa Eugênio', criando uma confusão fácil com o mais recente Eugênio III (1146–1153), que continua a enganar.⁸⁰ Ele fez pequenas alterações em seu texto, integrando seu título original ao decreto e retirando a frase final, de modo que o decreto passou a ler:

[*De xenodochiis*] No que diz respeito a xenodochia e outros lugares semelhantes, estes devem ser arranjados através da atenção vigilante dos bispos em cujas dioceses eles se sentam, para os mesmos usos para os quais foram estabelecidos [e assim removidos : de modo que o pão e os deveres habituais ser retomado para aqueles a quem é devido].⁸¹

A eliminação da cláusula final ampliou o alcance do decreto. Enquanto o original permitia que um bispo intervisse quando a administração de uma casa falhava para restaurar esmolas específicas, a versão revisada sugeria uma responsabilidade mais geral de intervenção do bispo e o direito de organizar a casa de forma mais abrangente, de acordo com sua fundação. O novo título de Bernard tinha um propósito. Oferecia um corpus jurídico embrionário com o objetivo de estabelecer jurisdição episcopal sobre casas filhas de congregações religiosas e hospitais locais, dois tipos de casas que se espalharam rapidamente durante o século XII. Distingue lugares de comunidades.

À medida que Bernard desenvolveu seu argumento em um trabalho subsequente, seu alvo emerge. Sua segunda coleção, *Breviarium extravagantium* de c. 1190, provou ser um momento decisivo para hospitais no direito. Aqui, Bernardo modificou sua nova seção para o título (3.31) 'Sobre as casas religiosas, que sejam submetidas ao bispo'.⁸² Continha os capítulos de *Parisiensis II*, incluindo *De xenodochiis* (em 3.31.2),⁸³ e acrescentou mais dois. O primeiro (3.31.1) foi uma declaração de Gregório VI (1045-106), outra autoridade obscura escavada por Bernard. Esclarecia que, caso não ficasse claro em que diocese se situava o território, então uma basílica nesse território seria consagrada pelo bispo que exerceu a jurisdição pela última vez (JL 4127).⁸⁴ O segundo (3.31.4) foi o decreto de Urbano III, visto em *Brugensis*, no qual uma confirmação episcopal assegurou um hospital para sua tarefa caritativa em perpetuidade. Dos quatro capítulos, dois tratam especificamente de hospitais. Os outros dois estabelecem jurisdição diocesana sobre locais que foram contestados ou reivindicados por outros; ao fazê-lo, eles abordam dois aspectos eclesiais da fundação de hospitais: oratórios, licenciados pelo bispo, mas muitas vezes não supervisionados por ele; e hospitais confiados a uma ordem hospitalar ou a outro zelador, como uma casa monástica. A principal preocupação de Bernard neste capítulo era a situação dos hospitais; sua ambição, elaborar o direito canônico para hospitais.

O argumento foi reforçado na *Summa* de Bernard em seu *Breviarium*. Sua discussão deste título preocupou-se não com a natureza do poder episcopal, mas com o status das casas religiosas. Em particular, trabalhou para classificar hospitais, primeiro com mosteiros e igrejas, e depois como caindo sob jurisdição episcopal. Ao fazê-lo, Bernard estava argumentando contra os costumes e a lei, como haviam sido reconhecidos por Alexandre III e os decretistas antes dele, incluindo Rufinus e Johannes Beleth. Bernard pisou com cuidado, mas com determinação, escrevendo:

Falamos de monges e outros religiosos; agora veremos as casas religiosas. Devemos considerar por qual autoridade eles podem ser feitos e a quem devem estar sujeitos. §1. Está bem estabelecido que as igrejas e mosteiros não devem ser feitos sem a autoridade do bispo diocesano, como C.16 q.1 c.44; D.1 de cons. c.40; C.18 q.2 c.12; Digo o mesmo dos hospitais, em

novembro 131.10; 1 Comp. 3.31.4 . §2. Eles devem estar sujeitos ao bispo diocesano, como 1 Comp. 3.31.2; C.9 q.3. c.1; C.18 q.2 c.17; D.61 c.16; *Bacalhau*. 1.3.28 . §3. Em suma, deve-se observar que uma casa religiosa não pode ser comutada em habitação secular: 1 Comp. 3.31.4 §4. Da mesma forma que a instalação e desativação em uma casa religiosa pertence ao bispo: novembro 131.10; C.1 q.7 c.2.⁸⁵

Bernard abriu com uma declaração de seu novo assunto: não mais monges (pessoas), mas casas (lugares). O contraste entre o que há muito havia sido estabelecido (*constat*) para os mosteiros e o que Bernard agora argumentava (*dico* - " eu digo") para os hospitais ressalta a novidade e o objetivo de seu esforço. Que os mosteiros estivessem sujeitos ao bispo e feitos com sua licença (§1, §2) era sustentado por uma riqueza de lei, facilmente citada do *Decretum* de Graciano . Essa lei estava tão bem estabelecida, e sua declaração de jurisdição geral tão clara, que Bernard abandonou os mosteiros após as duas primeiras seções, para se concentrar no problema dos hospitais.

E eles eram um problema, como suas autoridades deixam claro. Nenhum dos citados sustenta a primeira proposição (§1), de que os hospitais exigem licença episcopal. O primeiro, um romance de Justiniano (novembro 131.10), permitia aos herdeiros ou testamenteiros cinco anos para estabelecer um oratório e um ano para estabelecer uma casa de bem-estar (em local permanente ou temporário).⁸⁶ Um oratório exigia que consultassem as autoridades civis e episcopais; uma casa de bem-estar, nenhuma, a menos que um testador tivesse especificado um sistema de governo para a instalação, caso em que o bispo deveria assegurar que o arranjo fosse levado adiante. Nenhum consentimento foi necessário; em vez disso, o bispo estava agindo em serviço à diretiva de um fazedor de desejos. O segundo foi o decreto de Urbano III que, como se verá, preservava um hospital para sempre, caso tivesse recebido a confirmação episcopal. Nenhuma confirmação foi necessária para estabelecer o hospital.

O decreto de Urbano também serviu como autoridade de Bernardo para sua terceira afirmação (§3), de que um hospital não poderia ser convertido em uma residência secular. Aqui ele estava em terreno mais forte, embora o decreto se aplicasse por definição às fundações que haviam recebido a confirmação episcopal, um subconjunto de hospitais, como outros canonistas reconheceriam. Para sua segunda afirmação (§2) de que os hospitais estavam sujeitos ao bispo, Bernard usou seu próprio decreto reformulado de Roma (826) e um capítulo do Código de Justiniano (Cód. 1.3.28). Este último exigia que os executores cumprissem todos os legados feitos para a redenção de cativos e, caso um testador deixasse de nomear um executor, instrua o bispo da cidade natal do testador a garantir que isso fosse cumprido. Este capítulo também foi citado em apoio à reivindicação quatro (§4), de que a criação ou desativação de um hospital pertencia a um bispo, ao qual foi adicionado C.1 q.7 c.2. Este último dizia respeito a eclesiásticos que haviam abjurado o comportamento herético: a citação do Patriarca Tarasius que listava três instituições de caridade gregas (*ierocomia*, *xenia*, *orfantrofia*) entre os lugares cujos superintendentes deveriam ser depostos se nomeados simonicamente. As citações deixam clara a seriedade da tentativa de Bernard, bem como a novidade (e fraqueza) de seu caso. Seus precedentes eram inadequados para suas reivindicações e não apenas porque ele tinha que ir além do direito canônico ocidental. Nenhuma autoridade direta, ou mesmo implicitamente, apoiou sua afirmação geral de que os hospitais pertenciam ao bispo. O mais próximo foi o decreto de Eugenius de 826, depois que Bernard o editou.

Bernard estava tentando forjar uma justificativa legal para estabelecer hospitais como uma categoria de casa eclesiástica. Dado o quanto seu *Breviarium* foi inspirado no Código de Justiniano, é curioso que Bernard não tenha se inspirado em sua extensa legislação sobre casas de previdência.⁸⁷ Bernardo nem mesmo usou o édito do imperador Leão II de 470, que estendia as proteções dos bens das igrejas "a outros lugares veneráveis e a todos os colégios que um ato piedoso instituiu".⁸⁸ Esse édito havia sido incorporado ao *Decretum* de Graciano e Bernard o usaria em sua *Summa de choicee* para definir uma igreja como uma casa religiosa. Mas ele não o usava para hospitais, embora seu termo 'lugares veneráveis' pudesse ser vinculado a casas de bem-estar por meio das definições gregas, e tenha sido assim definido por Rufinus e Belet. Seu contemporâneo, Huguccio, havia feito essa ligação, oferecendo exatamente essa definição de lei romana de "ato piedoso" e relacionando as instituições de caridade gregas com "todas as igrejas".⁸⁹ Mas Bernard não usou o termo

'lugares veneráveis', nem qualquer termo do direito romano ou argumento legal. Isso porque o édito de Leão distinguiu as casas de bem-estar como 'lugares veneráveis' de igrejas 'sagradas e religiosas', como fizeram Rufino e Beleth. Bernard estava trabalhando para defini-los em uma categoria, como casas religiosas.

Bernard apresentou esse argumento implicitamente em suas coleções e explicitamente em sua *Summa*. Foi um que ele fez, também, em sua *Summa de choicee* (c. 1191 × 98), onde afirmou que, 'Em nome, as casas religiosas são entendidas como igrejas, mosteiros e hospitais, porque são construídas a partir de amor à religião e contemplação do divino'.⁹⁰ Seus fundamentos eram diferentes daqueles da lei romana, que distinguia os atos de fundação. Bernard procurou unificar hospitais, mosteiros e igrejas como locais a serviço da religião. Aqui, todos foram criados porque um fundador se afastou das motivações mundanas para enfrentar Deus. Aqueles que serviam internamente também compartilhavam uma orientação para o divino. Em sua *Summa on the Breviarium*, uma discussão sobre propriedade clerical ofereceu três formas de conversão: professada (*conversus professus*), simples (*conversus simpliciter*) e jurada (*devotus*). Só o primeiro teve que renunciar à propriedade e não podia se casar, votos que exigiam uma cerimônia solene de profissão, 'a menos que uma profissão seja tacitamente entendida, como com aqueles que se convertem em conversão a um mosteiro ou como cônego regular ou a um hospital'.⁹¹ O local em si era dedicado ao serviço de Deus, independente de suas regras.

Bernard estava trabalhando para estabelecer hospitais dentro da igreja, usando a linguagem e a lei da igreja ocidental. Ele procurou dar-lhes status eclesiástico, sob o bispo, com base em que os impulsos devocionais dirigiam tanto seus criadores quanto aqueles que serviam dentro deles. Foi um argumento inspirado no direito romano, na medida em que se baseava em uma ideia de motivo, mas não foi construído a partir do direito romano. Bernard rejeitou a terminologia do último de "usos piedosos" ou sua categoria mais ampla de "casas veneráveis", trabalhando em vez disso para incorporar hospitais ao direito canônico para mosteiros e usando uma linguagem familiar de cartas (*religiãois amore ac divino intuitu*). Ele ignorou os decretos de Justiniano sobre instituições de bem-estar, selecionando aqueles que protegiam testadores, garantindo que seu legado material fosse cumprido de acordo com suas intenções. Bernard reconheceu os hospitais como instituições testamentárias e trabalhou para institucionalizá-los como casas religiosas. Em duas coleções - *Parisiensis II* (1177 × 79) e *Breviarium* (c. 1190)⁹² —e duas *Summae* —na eleição (1191 × 98) e em seu *Breviarium* (c. 1200) —Bernard lançou as bases para um modelo monástico de hospital local, baseado não na natureza de seu serviço (como em uma igreja) ou sua comunidade (como em um mosteiro), mas nas intenções cristãs que os trouxeram à existência e os sustentaram (seus testadores). Ao enfocar os hospitais como lugares, não comunidades, Bernard abrangeu todas as casas de bem-estar, não apenas aquelas pertencentes a congregações religiosas. Seu caso de supervisão episcopal baseava-se no dever do bispo (na lei romana) de garantir que os executores cumprissem os legados estabelecidos em um testamento. A implicação era que os bispos tinham autoridade sobre os dons dos fiéis, quando dados para propósitos cristãos.

A tentativa de Bernard foi a mais ambiciosa e sustentada no Ocidente para reivindicar hospitais para a igreja e no direito canônico. Não seria captado por outros canonistas. Seu argumento desapareceu de forma tão abrangente que sugere que foi rejeitado de imediato.

Si hospitale e o Liber extra (1200-1234)

No início do século XIII, os canonistas perceberam os hospitais, e não em termos bernardianos. Mais ou menos na mesma época, outro canonista, Gilbertus Anglicus, estava se interessando por hospitais. Em 1203, como vimos, ele havia extraído o § 5 do *Ad petitionem* para fazer uma nova declaração na lei: *Si hospitale*, que qualquer um poderia fazer um hospital, mas não um oratório, sem envolver o bispo (3.26.1).⁹³ No final do livro 3, ele criou um novo título para sua declaração, 'Sobre a construção de igrejas',⁹⁴ e *Si hospitale* era seu único conteúdo. Esse foi o arranjo que passou para a *Compilatio secunda* (1210-12). Mas não foi o fim do interesse de Gilbert. Sua coleção aumentada de 1203/4, *Bruxellensis*, testemunha um novo desenvolvimento, inspirado por Bernard. Pois aqui Gilbertus acrescentou o novo título, 'Sobre hospitais' (3.27, *De xenodochiis*), à sua coleção.⁹⁵ Ele

adotou o título do *Breviarium* de Bernardo, mas não seu conteúdo, pois, em vez do decreto de Eugênio, Gilberto substituiu *Ad petitionem* (3.27.1).⁹⁶ Esses esforços iniciais revelam o sucesso e o fracasso, em igual medida, do esforço de Bernardo: seu sujeito, *De xenodochium*, encontrou *aceitação* imediata, mas não seu argumento legal a respeito do lugar dos hospitais sob a igreja. Colocando de outra forma: ele fez dos hospitais um tópico do direito canônico, mas não definiu essa lei. Em vez disso, *Si hospitale* reforçou a autonomia dos hospitais locais, contradizendo a afirmação de Bernard de que os hospitais pertenciam ao bispo e deveriam ser identificados com casas monásticas.

Si hospitale foi logo citado na *Glossa ordinaria* de Johannes Teutonicus (1216/7) ao *Decretum*. Johannes não o colocou ao lado da lista de instituições de caridade bizantinas que inspiraram os decretistas a recitar as definições julianas (em C.23 q.8 c.23), e onde o próprio Johannes ofereceu uma versão erroneamente abreviada dessas definições.⁹⁷ Nem foi colocado ao lado de qualquer outra referência bizantina para *xenones*, *xenodochia* ou *ptochia*. Em vez disso, estava relacionado com a frase 'aut oratorii', do conselho de Calcedônia (C.18 q.2 c.10), que ninguém pode construir um mosteiro ou oratório contra a vontade do bispo. Aqui, Johannes observou que mesmo um hospital não pode ser construído sem licença episcopal, a menos que seja um simples hospital sem oratório.⁹⁸ Para a última declaração citou *Si hospitale* (via *Compilatio secunda*); para o primeiro, o decretal de Urbano III (*Ad haec*) no *Breviarium* de Bernard, para o qual Johannes adotou a interpretação assertiva de Bernard. Foi aqui que Johannes introduziu o termo *simplex hospitale*. Como tantas vezes acontece com *simplex* em tais comentários, o termo era para distinguir a forma básica, sem adornos de um conceito (aqui, *hospitale*). O *Simplex* diferenciava o elemento caritativo do hospital do interesse eclesiástico por um oratório. O direito canônico não definia dois tipos de hospital; em vez disso, reconheceu rubricas concorrentes, nenhuma das quais confrontou diretamente o problema dos hospitais: uma definição de "lugares veneráveis" (lei romana), licença episcopal para estabelecer um oratório (Calcedônia) e novas declarações papais para confirmar o status independente dos hospitais (*Si hospitale* de Alexandre III) e estender o alcance da confirmação episcopal (*Ad haec* de Urbano III). A *glossa ordinária* de Johannes lutou desconfortavelmente com os três últimos e não conseguiu esclarecer como eles funcionavam juntos. Sua própria declaração (em *aut oratorii*) é significativa menos por sua resposta confusa do que por sua clara rejeição da afirmação de Bernard de que os hospitais eram eclesiásticos.

Na verdade, qualquer argumento explícito na lei terminava com Bernardo de Pavia. Foi o título e os dois capítulos de Bernard que apareceram no *Liber extra* (1234) e foi, portanto, Bernard - e não o compilador deste último, Raymond de Peñaforte, ou seu disseminador, Gregório IX - quem reuniu o pequeno corpus de direito canônico em hospitais anteriores *Quia contingit*. Sua reutilização no *Liber extra* era mais mecânica do que criativa, pois o título, 'Em casas religiosas, que se submetam ao bispo' era direcionado para fins mais tradicionais. Bernard pode ter feito o título para hospitais, mas os canonistas subsequentes usaram-no para explorar o âmbito da jurisdição episcopal, muitas vezes na diocese como um território. Começou nas glosas ao próprio *Breviarium*, cujo único comentário sobre *De xenodochia* foi esclarecer que a jurisdição sobre uma igreja ou lugar religioso pertencia ao bispo em cuja diocese ela se assentava, uma reação às formas plurais na frase do concílio romano 'dos bispos em cujas dioceses eles estão'.⁹⁹ Canonistas usaram o título para reunir material sobre jurisdição episcopal, não hospitais, como fez Bernardo de Compostela em seu *Compilatio Romana* de 1208.¹⁰⁰ *Compilationes tertia* (1209) e *quarta* (1215) adicionaram cinco decretais de Inocêncio III, todos preocupados com a autoridade episcopal sobre os mosteiros e a vida regular.¹⁰¹

A alegação de Bernard pode ter sido rejeitada e sua iniciativa abandonada, mas deixou uma marca duradoura no direito canônico. Seus materiais permaneceram em seu *Breviarium*, que *serviria* de andaime para as coleções decretais que se seguiram. Logo conhecida como *Compilatio prima antiqua*, sua estrutura foi adotada por *compilações* sucessoras e passada, com muito de seu material, para o *Liber extra*. Em seus dois capítulos, os hospitais agora tinham um lugar na lei (mesmo que apenas um cubículo); as palavras iniciais de *De xenodochiis* ('Sobre hospitais') ofereciam-nos como assuntos potenciais para aqueles que escreveram glosas ou *summas* no *Liber extra*. E o título de Bernard garantiu que os lugares

pudessem agora ser distinguidos das comunidades religiosas por lei. Geoffrey de Trani (falecido em 1245) notou essa pequena revolução quando introduziu o título, observando que “o tratamento acima aborda a conversão e a condição dos religiosos [homens e mulheres]; aqui abaixo está o tratamento das casas do mesmo”.¹⁰²

À primeira vista, o *Liber extra* parece recuar até mesmo diante dos esforços dos compiladores que seguiram Bernard. Raymond não incluiu *Si hospitale* nem as outras seções do *Ad petitionem* que mencionam hospitais.¹⁰³ Por definição, a xenodochia não estava incluída nos títulos das casas monásticas ou da vida regular.¹⁰⁴ E eles começam a enfraquecer, também, a partir do título de Bernardo nas casas religiosas. Aqui, Raymond meramente encurralou o material das *Compilationes prima, tercia e quarta*, reduzindo hospitais a um aviso menor, em apenas dois dos nove capítulos.¹⁰⁵ *Compilatio quinta* (1226) incluiu duas cartas de Honório III relativas a hospitais, mas nenhuma foi incorporada no *Liber extra*. Um, sobre a mudança de peticionário durante uma ação (5 Comp. 2.3.1 = X-), abordou uma questão de processo judicial não de hospitais, mas o outro (5 Comp. 1.19.1 = X-), de 1224, pressionou o bispo de Arras para apoiar as irmãs do hospital de Douai em seu desejo de assumir o governo de São Vitorioso. Em outro lugar, Raymond usou dois decretos de Innocent III da *Compilatio tercia*: um, sob o título 'Sobre os julgamentos', esclareceu o papel do consentimento e o poder final de um patrono supervisor, na escolha de um reitor de hospital (3 Comp. 1.25. 4 = X 1.43,7); mas o outro, sob o título 'Sobre doações', defendia o direito de um hospital de se doar a uma ordem religiosa (3 Comp 3.18.5 = X 3.24.8).¹⁰⁶ Junto com a intervenção de Honorius em Douai, este último sugere que o papado do início do século XIII era mais ativo no atendimento aos hospitais do que sugere o magro corpus de material de direito canônico. Estava cultivando rotas pelas quais um xenodochium poderia se tornar uma comunidade de *regulares*. Eles não encontraram um lar ao lado de 'On hospitais'.

Na verdade, o escopo conservador do corpus no *Liber extra* esconde esforços de cuidado e criatividade. Raymond incorporou o decreto de Eugenius de 826 em sua forma editada e bernardiana e deu-lhe um resumo ainda mais contundente, de que "Todos os lugares piedosos estão sob o bispo e, por meio de sua vigilância, são arranjados para seu uso".¹⁰⁷ É este resumo que os historiadores citam para argumentar que a igreja manteve ou afirmou uma jurisdição geral sobre hospitais entre 1100 e 1300, a afirmação que Bernard tentou (e falhou) em formular.¹⁰⁸ A ação de Raymond foi mais sutil do que se imagina. Sua cópia não foi sem reflexão e algumas pesquisas.

Sua reintrodução da frase "lugares piedosos" revela que Raymond examinou os decretos originais de 826. Lá, Eugenius ligou a xenodochia a "outros lugares piedosos", um termo que ele adotou de Gregório, o Grande para forjar uma visão mais ampla (embora provisória) afirmam atuar em hospitais. O decreto que se seguiu a seu "Sobre hospitais e outros lugares piedosos" (c. 23) no concílio romano reforçou a autoridade episcopal sobre "lugares piedosos", uma categoria que incluía capelas sob jurisdição secular. Exigia que um bispo nomeasse seus padres, se sua jurisdição o permitisse, e ordenava-lhe que interviesse em lugares sob jurisdição secular quando autoridades leigas se mostrassem negligentes.¹⁰⁹ Se o primeiro requisito era incontroverso no século XIII, o segundo (para hospitais) estava além da reivindicação diocesana. Por esta razão, nem Bernard nem Raymond poderiam anexar a declaração a *De xenodochiis* e reivindicar o direito de invadir instalações estabelecidas na lei secular. Em vez disso, o resumo de Raymond promoveu reivindicações episcopais ao reter uma ambigüidade útil quanto ao que constituía um *locus pius*. Sua reintrodução do termo marcou uma mudança na linguagem canonística dos *venerabiles loci* de Justiniano (e Juliano).¹¹⁰ Como Deusdedit um século antes, Raymond voltou à tradição ocidental para apontar um caminho a seguir. Doravante, a linguagem dos "lugares piedosos" substituiria a dos "lugares veneráveis". Mas, onde todos os hospitais eram lugares veneráveis na lei romana, nem todos eram "lugares piedosos". O poder do termo não estava em nenhuma reivindicação, mas em sua ambigüidade.

A tentação é ler o capítulo 'Sobre hospitais' do *Liber extra*, ou seu resumo, como um reflexo de um direito eclesástico - um direito que foi estabelecido ou agora estava sendo reivindicado por lei.¹¹¹ Isso seria um erro. Como vimos e veremos, canonistas e papas se equivocaram de tal afirmação. Em vez disso, *De xenodochiis*, e a reintrodução de Raymond

de "lugares piedosos", eram parte de uma história mais longa: duas de uma série de respostas fragmentadas e cautelosas ao bem-estar desde 1170, as mais influentes das quais foram *Cum dicat Apostolus de Alexandre* e o desenvolvimento de *Si hospitale*. Juntos, eles equivalem a uma estrutura legal tranquila, mas dinâmica, que respondeu e reforçou os apelos para expandir a intervenção episcopal. Entre 1179 e 1317, essa atividade se distanciou dos limites da jurisdição, à medida que eclesiásticos preocupados avançavam para chegar aos hospitais. Seu cinzel mais afiado pode não ter sido os instrumentos da lei em si, mas a lenta mudança cultural cultivada pelos "lugares piedosos" de Raymond e a associação dos hospitais com o termo "religioso". Com o tempo, funcionou para reimaginar muitos hospitais como 'lugares piedosos' e para encorajar as reivindicações episcopais.

Urbano III (1185-7) e *Ad haec* (X 3.36.4)

Raymond conseguiu dar esse salto, nomear uma nova categoria, porque o mundo já estava mudando. A mudança foi impulsionada por um novo instrumento legal, um burro de carga conceitual silencioso criado especificamente para a xenodochia. Ela vinha transformando hospitais em toda a Europa havia cinquenta anos, quando Raymond reintroduziu o termo "lugares piedosos". O novo instrumento foi preservado como o segundo dos dois capítulos do hospital no *Liber extra* (1 Comp. 3.31.4 = X 3.36.4). Foi esquecido na erudição moderna porque parecia trivial, até fútil, quando os hospitais eram definidos como formas monásticas; no entanto, com os hospitais destituídos desse status, o decreto ganha um novo significado.

O decretal, *Ad haec* (JL 15723 (9866)), foi uma intervenção papal de 1186, esclarecendo a situação dos hospitais como locais eclesiásticos. Foi solicitado quando Rufino, bispo de Rimini (1185-91), procurou o conselho do Papa Urbano III sobre a desativação de um hospital. A resposta de Urbano foi provar a declaração definidora dos hospitais no direito canônico, e foi rápida e amplamente disseminada, aparecendo por volta de 1188 em Reims no *Collectio Brugensis*.¹¹² Urban declarou:

sobre aquele [esclarecimento] que foi solicitado de nós - se uma casa de hospital pode ser totalmente mudada de volta a um estado mundano - à sua pergunta, respondemos o seguinte: que se este lugar tivesse sido fixado pela autoridade episcopal para o uso, como é o costume de hospitalidade e provisão para os pobres [então], uma vez que deveria ser religioso, não deve ser entregue a usos mundanos, assim como o costume antigo respeita sem dúvida (e as sanções dos veneráveis padres ensinam) sobre vestimentas, de madeira vasos e outros utensílios atribuídos pelo bispo à prática religiosa.¹¹³

Embora se colocasse a questão a respeito de uma 'casa de hospital', a resposta falava genericamente de lugar (*locus*): mais uma vez, não se tratava de uma comunidade, mas sim do lugar e seu uso.¹¹⁴ O formulário agora é familiar para nós. Mas aqui Urbano estava fazendo uma nova lei, criando uma nova categoria de hospitais: aqueles cuja utilização foi confirmada por um bispo. Aqui ele estava elaborando um novo meio de proteção pela igreja: quando fixados pela autoridade episcopal, os hospitais deveriam ser mantidos em perpetuidade para seus propósitos caritativos; isto é, para o que eles foram estabelecidos para fazer. Colocando de outra forma, a *institutio* de um hospital - a diretiva do fundador (*dispositio*) - poderia agora ser protegida perpetuamente pelo direito canônico por meio da confirmação episcopal.

É a base jurídica que mais fascina. O caso de Urbano não se baseava na lei romana, protegendo as casas de bem-estar fixadas em uma promessa piedosa, seus bens dedicados a Deus e sujeitos à lei divina; nem se baseou nos primeiros argumentos medievais da propriedade da igreja, como patrimônio dos pobres.¹¹⁵ Urbano não reivindicou hospitais como instituições eclesiásticas ou como propriedade da igreja. Em vez disso, ele redefiniu o ato da confirmação episcopal. Para fazer isso, ele confiou no *Decretum* de Graciano, parte III, 'na consagração'. Urbano não se voltou para suas seções de igrejas e mosteiros (cc. 1-24), ali definidas como *loci sacrat*i (lugares sagrados): os únicos lugares onde a missa pode ser celebrada e a eucaristia realizada; perpétua, sob a jurisdição do bispo, e consagrada por ele a Deus.¹¹⁶ Tampouco se voltou para seus capítulos sobre altares e oratórios (cc. 25-36). Em vez disso, Urbano baseou seu caso na cultura material da adoração (cc. 38-46): as madeiras da igreja, as cadeiras episcopais, as velas, as toalhas do altar, os vasos sagrados ou

vestimentas e as roupas do sacerdote. Como objetos consagrados para usos religiosos, estes não deveriam ser entregues aos leigos e o mais sagrado deles (os pertencentes à sacristia) deveriam ser queimados quando gastos, suas cinzas sepultadas no batistério, paredes ou lajes da igreja.¹¹⁷ Os hospitais urbanos protegiam os hospitais assim como as vestimentas (*sicut*), os vasos de madeira e outros utensílios alocados *ad cultum religionis* , e também como uma ferramenta material dedicada ao uso religioso. Urbano usa a linguagem da abertura de Graciano 'Sobre a consagração', que resume o mandamento de Deus de que Moisés equipasse o tabernáculo com velas, vasos, utensílios e vestimentas sagradas que 'realizam a adoração divina'.¹¹⁸ Se confirmado pelo bispo para um uso, a própria forma material do hospital seria agora um vaso protegido.

Esse ato tornou os hospitais "religiosos" e Urbano teve o cuidado de distinguir o que isso significava. Ele não escreveu sobre *vasis* (como Êxodo) ou *sacra vasa* (como Graciano), mas sobre vasos de madeira (*ligneis vasis*). Sua referência foi a um debate antigo, estabelecido no século IX, que vasos de madeira não deveriam ser usados para a massa: um cálice ou pátén deve ser feito de ouro, prata ou estanho.¹¹⁹ Foi uma decisão mantida nos séculos XII e XIII, mesmo entre os Cistercienses.¹²⁰ A referência enraíza as regras de Urban na tradição ocidental. Também faz uma declaração clara, que teria sido explícita aos contemporâneos, do tipo de ferramenta material com a qual ele estava equiparando hospitais: vasos que não continham o corpo e o sangue de Cristo. Um hospital confirmado era um lugar (*locus*), não um lugar sagrado (*locus sacratus*); assim como os vasos de madeira, eles faziam parte de uma cultura material mais ampla de serviço cristão, que não pertencia à sacristia. Essa distinção também foi feita no ato da confirmação. Pois enquanto um *locus sacratus* era feito (e perpétuo) por meio da consagração, um hospital era simplesmente construído, sem o bispo, mas tornado perpétuo se fixado (*destinatus*) pela autoridade episcopal para um uso designado. Depois disso, um *locus sacratus* não poderia ser transformado (*fieri*) em habitações seculares;¹²¹ em contraste, um hospital não podia ser reatribuído (*deputari*) para usos mundanos. O primeiro era um lugar sagrado, seu local enraizado no solo e transformado pela consagração; o último ficava acima do solo, localizado, mas não colocado, como recursos atribuídos a um uso.

Desde o início, a declaração de Urban *Ad haec* foi emparelhada com *Si hospitale* ; na verdade, os dois parecem ter dado origem um ao outro. O próprio *Ad haec* era uma resposta ao lugar dos hospitais simples, que poderiam existir fora do alcance e proteção da igreja. A nova proteção de Urban introduziu o direito canônico para os hospitais e isso, por sua vez, exigia uma declaração dessa circunstância mais ampla, do outro lado da moeda. Em resposta, os canonistas encontraram uma sentença enterrada no decreto de Alexandre *Ad petitionem* . *Ad haec* apareceu pela primeira vez em *Brugensis* (1187/8) em Reims: foi precedido no mesmo capítulo por nossa cópia mais completa de *Ad petitionem* , com todas as declarações deste último sobre hospitais. A relação foi rompida temporariamente quando Bernardo de Pavia ultrapassou os limites de *Ad haec* , em seu argumento de que todos os hospitais eram locais religiosos, sob jurisdição episcopal. Em resposta, apareceu *Si hospitale* , ora extraído do *Ad petitionem* e com identidade própria.¹²² Apareceu em 1203 e 1203/4 nas coleções de Gilbertus Anglicus e depois na *Compilatio secunda* (1210–15), sob o título *Sobre a construção de igrejas* (2 Comp. 3.26.1). Os glossadores reinseriram a declaração e, assim, o equilíbrio entre religioso e privado no próprio *Breviarium* , ou *Compilatio prima* . Anexados ao *Ad haec* , seus comentários confirmaram 'que uma pessoa privada não pode fazer um lugar consagrado' e que 'é permitido construir um hospital sem a licença de um bispo', citando *Si hospitale* .¹²³

Consequências: O Problema de *Religiosus* (1234–70)

O decreto de Urban introduziu a lei canônica nos hospitais. Era uma nova lei, enraizada nas tradições da igreja ocidental; mas também foi um ato em grande parte do seu momento. Urbano havia consolidado uma nova proteção e com ela um novo poder de confirmação episcopal, para fixar perpetuamente um hospital (e assim sua propriedade) para seu uso caritativo. Foi fixado como um objeto material, não como um *locus sacratus* , e independentemente da existência de um oratório. O mecanismo que tornou esta perpétua não foi a consagração (este não era um local sagrado) nem a profissão religiosa (esta não

era uma comunidade tornada religiosa). Foi um ato legal, que foi expresso via carta. Aproveitou o crescente alcance administrativo e jurídico dos bispos neste momento e a crescente importância dos documentos. E havia um outro elemento que era de seu momento: seu (sutil) flerte com o direito romano no termo 'religioso'. Isso causaria problemas para os canonistas. Por perto, Bernardo de Pavia também estava tentando definir hospitais como "religiosos", mas seu uso desse termo estava em desacordo com o de Urbano.

Urbano III e Bernardo de Pavia se dedicavam ao mesmo problema: como a igreja poderia proteger um objeto material (o hospital)? Por volta de 1187, Bernard já havia descoberto o cerne de seu argumento de que um hospital era uma casa religiosa. Ele inseriu o decreto de Urbano no *Parisiensis II* e no *Breviarium* ao lado de seu decreto editado do conselho de Eugênio de 826, saudando sua proibição contra um hospital, uma vez confirmado, retornando aos usos mundanos. Mas o decretal de Urbano não se coaduna com o argumento de Bernard em outros aspectos, incluindo a segunda declaração para a qual foi citado na *Summa* de Bernard : que os hospitais "não devem ser feitos sem a autoridade do bispo diocesano". No entanto, as duas soluções eram semelhantes o suficiente para semear confusão. Ambos se baseavam em noções de *locus* (lugar) e *religiosus* (como uma marca de status eclesiástico), mas definiam cada um de forma diferente. Como lugares, Bernard equiparava hospitais a mosteiros, tornando-os "casas", um termo que falava tanto de pessoas quanto de lugar; Urban os colocou entre os apetrechos do culto cristão, com roupas de linho e tigelas de madeira, como itens mundanos que poderiam ser aplicados ao serviço cristão. O conceito de *religiosus* de Bernard foi explicitamente adaptado da vida monástica, onde homens e mulheres religiosos fizeram uma profissão para Deus; Urban deu ao *religiosus* um toque moderno, (silenciosamente) tomando uma definição do direito romano, que distinguia *religiosus* de *sacer* (consagrado).

Em 1203, o argumento de Bernard foi rejeitado em favor de *Si hospitale* , mas o *Liber extra* trouxe os dois modelos mais uma vez à colisão. Ao importar as rubricas e o material de Bernardo, deixou o decretal de Urbano sob o título de Bernardo "Sobre as casas religiosas, que fiquem sujeitas ao bispo". Raymond foi o primeiro a enfrentar o problema resultante: como um hospital pode ser um 'lugar religioso' dessa forma? Sua apropriação do termo 'lugares piedosos' foi uma forma de abordar isso, criando uma categoria distinta para certos hospitais (por implicação, aqueles que haviam sido confirmados por um bispo para suas tarefas de caridade específicas). Seu título para o decreto de Urbano (X 3.36.4) trilhou com cuidado, oferecendo uma ligação entre o decreto de Eugênio (agora X 3.36.3, *De xenodochiis*), onde tais lugares piedosos "são arrançados por meio da *atenção* vigilante dos bispos para seus usos estabelecidos" e a definição restrita de Urban de *religiosus* : "um lugar destinado ao uso da hospitalidade pela autoridade episcopal", declarou, "é religioso e não deve ser redirecionado para usos mundanos".

Com o capítulo *De xenodochiis* do *Liber extra* , os hospitais passaram a ser tema do direito canônico, ainda que não tivessem a forma jurídica prevista no direito canônico. O capítulo chamou pouca atenção dos canonistas, que preferiram o tema mais amplo das casas religiosas a partir do título. Geoffrey de Trani definiu casas religiosas como "mosteiros, templos, hospitais e outros locais atribuídos a usos piedosos e religiosos", mas dedicou a discussão apenas a oratórios, igrejas e, em particular, mosteiros.¹²⁴ Inocêncio IV (c. 1245) fez um breve comentário que reconheceu um conflito entre os dois capítulos do hospital e outras autoridades, que ele não citou, mas que eram claramente capítulos do *Decretum* .¹²⁵ No primeiro caso, uma pessoa privada precisava do consentimento episcopal para criar um lugar religioso; neste último, qualquer leigo pode ter em sua propriedade um oratório e um hospital, desde que não tenha a forma de uma igreja ou que aí se celebre a missa sem licença episcopal. Ele não questionou a discrepância, observando apenas que: 'Isso, porém, é certo que [qualquer pessoa] pode designar uma casa para receber os pobres'.¹²⁶ Entre os decretalistas, os hospitais continuaram sendo um tema incerto. Como os anteriores, Bernardo de Parma (falecido em 1263) centrou a discussão do título na diocese e no seu alcance. Sua única nota sobre *De xenodochiis* foi uma breve nota das formas bizantinas e aquelas acomodadas em cada uma.¹²⁷

Um estudioso do século XIII se interessou por hospitais: Henrique de Susa, ou Hostiensis,

um dos canonistas mais originais de sua época. Seu interesse em hospitais pode ser devido ao acaso, tanto quanto a curiosidade intelectual, por seu início de carreira como legado papal tinha levado para a Inglaterra entre c 0,1236 / 7 e 1244. Durante esse tempo, ele agiu como um agente real e, como tal, para em pouco tempo, exerceu o magistério no hospital St Cross de Winchester, um dos mais antigos hospitais do país.¹²⁸ Embora seja improvável que ele tenha passado muito tempo, se é que passou algum, no hospital, é tentador imaginar se essa posse está por trás de sua tentativa de interrogar os hospitais de acordo com a lei. Certamente, o hospital Winchester causou uma impressão duradoura nele, pois trinta anos depois ele se lembrou disso em seu testamento, deixando para ele três de seus livros.¹²⁹ Seus anos como mestre correspondem à fase inicial de sua primeira grande obra, sua *Summa copiosa no Liber extra*, que ele escreveu em cerca de 1239 x 53. Ele seguiu isso com sua *Lectura* sobre o *Liber extra*, primeiro redigida entre 1254 e 1265 e então totalmente revisada antes de sua morte em 1271. São as obras anteriores, a *Summa* e o primeiro esboço da *Lectura*, que contêm seu trabalho pioneiro em hospitais.

Em sua *Summa*, ao contrário dos canonistas anteriores, Hostiensis queria esclarecer como os hospitais podiam ser classificados com mosteiros e igrejas como 'lugares religiosos', uma vez que os hospitais podiam ser criados por qualquer pessoa e sem autoridade episcopal. É a primeira pergunta de Hostiensis sobre o título, 'O que deveria ser chamado de lugar religioso?' Os monges, que não podem viver sem claustro 'como um peixe não vive sem água', devem viver em locais religiosos, e um local onde um corpo é enterrado também é religioso, mas a categoria inclui locais não consagrados, como '*xenodochia*', isto é hospitais'.¹³⁰ Ele então deu as definições julianas, mas não como um marcador de lugar. Agora, as definições ofereciam outra peça do quebra-cabeça, à medida que a Hostiensis tentava dar sentido aos hospitais contemporâneos no direito. Ele observou que todas essas formas bizantinas eram tipos (*espécies*) de modos de vida religiosos aprovados, mas também que muitos tipos de hospitais e locais semelhantes podiam ser criados por qualquer pessoa, por autoridade privada.¹³¹ Um novo vocabulário apontaria o caminho a seguir. Assim como Johannes Beleth antes dele, Hostiensis usou a lei romana para distinguir religioso (*religiosus*) de sagrado (*sacer*), relacionando o primeiro ao último como gênero para espécie.¹³² Lugares sagrados eram templos, igrejas e casas dedicadas ao serviço de Deus. Esses também eram *religiosus*, mas esta segunda categoria também incluía lugares não 'cerimonialmente dedicados a Deus, isto é, na forma de uma igreja e por um bispo'.¹³³ Hostiensis concluiu que 'Um lugar sagrado é religioso, mas não o contrário'. Ele distinguiu as instituições de caridade das igrejas, tornadas sagradas pela consagração.¹³⁴ Mas ele falhou em esclarecer o que tornava um lugar *religioso*: se a autoridade episcopal era necessária ou como isso poderia se relacionar com a fundação privada.

A primeira versão de sua *Lectura* resolveu isso. Aqui, em 'Sobre hospitais', ele observou que *xenodochia* era um termo geralmente usado para significar todos os hospitais, mas ele usou as definições de Juliano para mostrar que o termo também se referia especificamente a albergues para peregrinos.¹³⁵ Uma série de autoridades deixou "manifestamente claro que mosteiros e outros lugares religiosos e piedosos pertencem à diocesana da *comuna ius*", a interação do cânon e do direito romano que agora sustentava o direito da Igreja.¹³⁶ No capítulo seguinte, sobre a decretal de Urbano III, ele traça uma nova distinção: só o bispo pode tornar um lugar sagrado, mas qualquer pessoa privada pode torná-lo religioso. Qualquer coisa, uma vez dedicada a Deus, não poderia ser devolvida a usos mundanos, mas isso claramente significava lugares sagrados e não religiosos, visto que um lugar tornado religioso por meio do sepultamento deixava de ser religioso após o desenterramento.¹³⁷ Hostiensis expandiu esta seção antes de sua morte, mas seu pensamento sobre hospitais havia sido exposto no esboço inicial. Sua versão final meditou mais sobre a autoridade episcopal sobre as igrejas, observando de passagem sua natureza diferente dependendo do tipo de instituição.¹³⁸ Também observou que, sobre a questão de saber se algo consagrado a Deus poderia retornar aos usos mundanos, algumas autoridades haviam distinguido entre temporalidades (que são alienáveis) e espiritualidades. Finalmente, ele citou Inocêncio IV, e simplesmente mudando *religiosus* para *sacer* fez uma declaração do que tinha sido um enigma: ninguém pode tornar um lugar *sagrado* sem o bispo, e alguns dizem que os leigos podem fazer um hospital ou um oratório em sua própria casa, desde que não tenha forma

de igreja nem celebração de missa, embora seja certo que qualquer um pode designar sua casa para receber os pobres.¹³⁹

Hostiensis havia resolvido um problema intelectual que foi criado quando dois argumentos contraditórios foram colocados lado a lado no *Liber extra*. Diante disso, sua conquista parece ter pouca importância: suas ideias de gênero e espécie não sustentaram declarações subsequentes da lei, por exemplo. Seria fácil descartar seus esforços, como os de seus colegas canonistas, como escolástica indulgente, mas isso seria perder o ponto principal. O direito canônico era uma atividade acadêmica - era articulado, com curadoria e interpretado por canonistas em textos que exigiam treinamento especializado para comandar - e era onde as definições importavam. No século XIII, redefinir as expectativas de um padre sob o direito canônico, por exemplo, era redefinir o que um padre deveria ser. O desafio para os hospitais era muito diferente. Pois a xenodochia, em suas diversas formas, não estava sujeita ao direito canônico; como resultado, papas e canonistas não eram os árbitros nem do significante (as palavras usadas), nem de seu referente (as próprias instalações). O que pode parecer um debate indulgente sobre a linguagem foi, portanto, a consequência de uma luta muito mais significativa: como lutar contra a complexidade do bem-estar cristão. Em um campo onde as definições importavam, esta também era uma questão de como aplicar a linguagem da Igreja e do direito canônico a um fenômeno que não poderia ser definido nessa lei.

Foi também um esforço para se envolver com esse fenômeno. Elaborar o direito canônico sem cânones - isto é, na ausência de um direito de ação reconhecido ou de um corpo de material por meio do qual agir - produz um quadro pequeno e confuso. Ele esconde o pensamento cuidadoso por trás de pequenas declarações que não revelaram totalmente seus objetos. Nesse contexto, e de forma bastante inesperada, são Urbano III e Bernardo de Pavia que surgem como os grandes radicais do direito hospitalar, título que eles poderiam reivindicar apenas para se dirigirem diretamente aos hospitais. No entanto, foi também por meio de suas ações que a estrutura do direito canônico mudou para o bem-estar, e com ele mudou o bem-estar.

A tentativa de Bernard de definir todos os hospitais como eclesiásticos foi um fracasso imediato, mas teve duas consequências. O primeiro foi seu legado no *Liber extra*, cujo capítulo 'Sobre hospitais' tornava os hospitais um tema de direito canônico e cujo título (X 3.36) definia hospitais como 'locais religiosos que deveriam estar sujeitos ao bispo', uma declaração que era para circular pelas salas de aula e depois pelas dioceses no século seguinte. O segundo foi a resposta que suscitou, na descoberta / criação de *Si hospitale*. Sua repetição em glosas e comentários pode facilmente obscurecer seu significado como testemunho do mais importante desenvolvimento do direito canônico com relação ao bem-estar: que foi combinado que qualquer um poderia fazer um hospital sem o conhecimento do bispo.

O silencioso agente revolucionário foi o *Ad haec* de Urbano III de 1186. Essa foi a única grande parte da legislação a redefinir os hospitais e a criar uma nova ferramenta jurídica. Na confirmação episcopal, ofereceu um mecanismo para consertar uma instalação, em perpetuidade, para seu uso designado. Tratava-se de uma "promessa piedosa" do Ocidente, uma forma de garantir a dotação à sua *disposição*: o propósito estabelecido pelo fundador agora poderia ser protegido pelo bispo. Se houve uma mudança entre o xenodochium do início da Idade Média, uma manifestação de um legado particular, e o hospital medieval posterior, uma instituição publicamente responsável por sua missão, ela pode ser encontrada neste pequeno ato.

O desafio do direito canônico durante o período clássico era entender como uma forma não eclesiástica também era religiosa e desenvolver, quando possível, o apoio para o que eram atos de fé cristã. Não era para reclamar hospitais, que continuaram sendo um fenômeno que existiria no mundo e no mundo. As respostas de Alexandre III, Urbano III, Raymond de Peñaforte e Hostiensis não forneceram classificações para hospitais. Não ficou claro, por exemplo, a situação de um hospital com capela, ou de um grupo de padres que mantém as horas canônicas, ou de uma comunidade devocional que não havia sido constituída como *ecclesia* ou como conventual. O que eles fizeram foi preservar a ambigüidade enquanto estendiam um novo vocabulário. Este novo vocabulário (*pious locus, religioso, sacer*)

sustentou uma capacidade crescente (e reivindicação) dos bispos de intervir, quando necessário, em casas de bem-estar, para supervisionar os padres, a vida moral e religiosa de suas comunidades e, especialmente, que eles estavam cumprindo as tarefas para as quais foram fundados. A consequência não foi submeter hospitais à igreja, mas fornecer mecanismos públicos para fazer cumprir os arranjos estabelecidos na fundação. A garantia legal de que qualquer pessoa poderia fazer um hospital e consertá-lo perpetuamente para uso beneficente encorajou os leigos e trouxe nova clareza, e portanto segurança, ao papel dos patronos e cessionários, especialmente os governos urbanos. Encorajou - e pode até ter possibilitado - a profusão de experiências em formas de bem-estar no século seguinte a 1186. Também fomentou o ideal de uma preocupação episcopal de que as instituições de caridade fossem responsabilizadas por sua fundação.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ Consulte o [Capítulo 1](#), p. 25

² Para introduções, Clarke, *Interdict*, 4–12; JT Gilchrist, *Direito Canônico na Era da Reforma* (Farnham, 1993); KG Cushing, *Reforma e o papado no século XI* (Manchester, 2005); e, de forma mais ampla, L. Melve, 'Ecclesiastical Reform', *History Compass* 135 (2015).

³ U.-R. Blumenthal, 'Conciliar Canons and Manuscripts', em *Proc. do Nono Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1997), 373–9. Os falsos decretos de Benedict Levita foram implantados com novo zelo no final do século XI, F. Delivré, 'The Foundations of Primatial Claims', *JEC* 59 (2008). Jasper e Fuhrmann, *PLEMA*, exploram a prática anterior.

⁴ On the schools, JA Brundage, 'Teaching Canon Law', in J. Van Engen, ed., *Learning Institutionalized* (Notre Dame, IN, 2000); P. Landau, 'The Origins of Legal Science', em M. Brett e KG Cushing, eds, *Readers, Texts and Compilers* (Farnham, 2009). Sobre o surgimento do direito romano: S. Kuttner, 'The Revival of Jurisprudence', em RL Benson, G. Constable, e CD Lanham, eds, *Renaissance and Renewal* (Toronto, 1991), 299–323; K. Pennington, 'Roman Law at the Papal Curia', in U.-R. Blumenthal et al., Eds, *Canon Law, Religion and Politics* (Washington, DC, 2012); e os ensaios em *HMCL*. Em sua redescoberta: *CICMA*; U.-R. Blumenthal, 'The *Collectio Canonum Caesaraugustana*', em Blumenthal et al., Eds, *Canon Law, Religion and Politics*.

⁵ Tierney tratou hospitais apenas brevemente, por meio do comentário de Lapo da Castiglionchio (falecido em 1381), em Tierney, *Medieval Poor Law*, 85–7, com citação na p. 87). B. Tierney, 'The Decretists and the "Deserving Poor"', *Comparative Studies in Society and History* 1: 4 (1959), 362–70, examinou os fundamentos nos quais um doador de esmolas deve discriminar entre os destinatários. Focada em D.42 c.1–3, especialmente sua linha *In hospitalitate autem non est habendus delectus personarum*, a discussão canônica dirigia-se à caridade individual e não institucional.

⁶ *HDC* 55; Caron, 'Pia fundatio', 137–59; Merzbacher, 'Das Spital', 84–5; Drossbach, 'Das Hospital', 513. Quaisquer noções simplistas de que Gratian marcou um divisor de águas no desenvolvimento do direito canônico são eliminadas pelos ensaios em Rolker, ed., *New Discourses*, especialmente aqueles de Wei, Dusil e Summerlin.

⁷ A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum* (Cambridge, 2000), 140, 142, 175–96; AA Larson, 'Early Stages of Gratian's Decretum', *BMCL* 27 (2007). Seu estudo vinha crescendo desde o final do século XI, Pennington, 'Direito Romano na Cúria Papal'.

⁸ Os decretos são C.1 q.1 c.27, C.1 q.7 c.2, C.16 q.1 c.39, C.16 q.1 c.68, C.18 q.2 c.10, C.21 q.2 c.3, C.23 q.8 c.23. T. Reuter e G. Silagi, eds, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, 5 vols (Munique, 1990), 463, 3234, 3868, 4959.

⁹ C.1 q.7 c.2 §5: 'Quicumque per pecuniam, dispensationem uel curam sortiti sunt monasteriorum uel ecclesiarum, uel religiosarum domorum, ierocomiorum, seniorum, órfão, cum depositione expellantur a dispensatione illa et cura.'

¹⁰ As últimas adições são C.16 q.1 c.39, C.18 q.2 c.10, C.23 q.8 c.23. Winroth, *Gratian's Decretum*, 1–18, 204–27. Caron, 'Pia fundatio', 142–7, fez uso de C.18 q.2 c.10 e C.16 q.1 c.68.

¹¹ 'Imperator Iustinianus: §2 Sanccimus res ad uenerabiles ecclesias, uel xenones, monasteria, uel ptochotrophia, uel brephotrophia, uel orf orfanotrophia, uel gerontocomia, uel si quid tale aliud consortium descendentes exicumque curialis qualitate siue in ultimis uoluntatibus habita, lucratiuorum inscriptionibus liberas esse et immunes; lege scilicet, que super huius modi inscriptionibus posita est, in aliis quidem personis suum robur obtinente, in parte autem ecclesiastica, uel aliarum domuum, que seu piis consortiis deputatae sunt, suum uigorem pietatis intuitu mitigante.

¹² A causa e o tópico têm uma longa história de estudo: RW Cox, 'Gratian', em DR Brunstetter e C. O'Driscoll, eds, *Just War Thinkers* (Abingdon, 2018).

¹³ *Wortkonkordanz*, 2836–51, 2143, 2553–4.

¹⁴ Martin Brett caracterizou esta demanda local por jurisprudência, 'diversa e desordenada', como o motor para o

crescimento do direito eclesiástico: M. Brett, 'Canon Law and Litigation', em MJ Franklin e C. Harper-Bill, eds, *Medieval Ecclesiastical Studies* (Woodbridge, 1995), com citações em 33, 39-40; G. Austin, 'Bishops and Religious Law', em JS Ott e A. Trumbore Jones, eds, *The Bishop Reformed* (Aldershot, 2007). Para a natureza individual e altamente seletiva das coleções canônicas pré-Gracianas, veja Blumenthal, 'Conciliar Canons'; e para a variedade de material, C. Rolker, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres* (Cambridge, 2010), 50-88.

¹⁵ '... elemosinas exinde facere et scenodochia edificare et ecclesias fabricare et sarta tecta reficere', Bonizo, *Liber de Vita*, 252. *Diuersorum patrum sententie siue Collectio in LXXIV titulos digesta*, ed. JT Gilchrist (Cidade do Vaticano, 1973). Vislumbramos as casas de bem-estar muito antes, quando o abade Regio de Prüm (m. 915) usou um extrato do conselho de Calcedônia, que os padres encarregados de *ptochiorum* ou oficiando em mosteiros e basílicas obedecem ao bispo. Ao intitular seu capítulo (1.255) *DE CLERICIS QUI PRAEFICIUNTUR PTOCHIIS*, o abade *USOU* a frase de Calcedônia para fazer um decreto que priorizava a *ptochia*, ou casas para os pobres (Regino de Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. FGA Wasserschleben (Leipzig, 1840; repr. Graz, 1964), 122). O exemplo de Regio não foi seguido por canonistas posteriores. Policarpo incluiu o mesmo cânone sem o título, transformando-o em um decreto sobre autoridade episcopal: *Polycarpus* (4.35.17), citado em *Die Sammlung 'Polycarpus'*, ed. C. Erdmann, U. Horst e H. Fuhrmann, MGH, acessado em agosto de 2019, < <http://www.mgh.de/datenbanken/leges/kanonessammlung-polycarp/> >.

¹⁶ Eles são intitulados: (c. 28) *QUOD MONASTERIA VEL XENODOCHIA, QUAE EX PECUNIA PRO SACRIS ORDINIBUS DATA CONSTRUUNTUR, MERCEDI NON PROFICIUNT SED NOCENT*; (c. 53) *SI QUIS ECCLESiarum [VEL] XENODOCHiorum FACULTATES ABSTULERIT, UT NECATOR PAUPERUM EXCOMMUNICETUR*; (c. 58) *UT EPISCOPI VEL OECONOMI VEL ORGANOTROPHI VEL XENODOCHI NICIL HEREDITARIE POSSEDEANT NISI QUOD ANTE ORDINATIONIS HORAM POSSEDERUNT*, citado aqui de *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum*, ed. F. Thaner (Innsbruck, 1906-15; repr. 1965), 242, 252, 256. O principal estudo da obra de Anselm é KG Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution* (Oxford, 1998). Sou grato ao Dr. Cushing por comparar essas transcrições com os manuscritos principais.

¹⁷ '[Quod] si quis quolibet tempore, cuiuslibet potestatis aut ordinis persona, [contra hanc constitutionem nostram venire timentaverit aut] aliquid de consuetudine vel facultate [e] xenodoc h i [i] orum vel ecclesiarum [ipsotius] abstulerit, [exenodium] ,] quod avertat Deus, [esse desinat,] ut necator pauperum i [n] revocabili anathemate feriat. ' O itálico do autor marca os acréscimos de Anselmo, a linguagem dos colchetes que ele removeu do original (MGH *Conc* . I. 105, c. 15).

¹⁸ Itálico do autor, para indicar o redirecionamento de Anselmo do extrato, que falava de *promovere*, significando promoção ao cargo de mordomo, e não fazia menção ao ofício sacerdotal. Os oficiais eram os responsáveis pela gestão das mercadorias. A fonte de Anastácio foi a crônica de Teófanos (m. 817/8), ambos ed. em Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 vols (Leipzig, 1885), II. 133. O edital de Justiniano distinguia a propriedade privada, que pode ser legada, dos bens adquiridos após nomeação, que devem ser usados para a igreja ou outras causas piedosas (novembro 131.13; Cód. 1.3.41.11).

¹⁹ *Greg. Epp* . 9.219 (JE 1747 (1263)).

²⁰ Sua foi caracterizada como desleixada, seu uso do direito romano 'casual, com pouco entendimento real': *CICMA* 105. O material para xenodochia sugere uma abordagem mais deliberada, apoiando o argumento de Cushing de que 'com suas rubricas, suas omissões e seus trechos, [Anselmo] também poderia distorcer e transformar de forma mais eficaz essas autoridades sagradas', Cushing, *Papacy and Law*, 102.

²¹ C.1 q.1 c.27: 'NON POTEST FIERI ELEMOSINA EX PECUNIA SYMONIACE ADQUISITA ... §1. *Unde etiam certum est, quia etsi monasteria uel xenodochia, uel quid aliud ex pecunia, que pro sacris ordinibus datur, construantur, non proficit mercedi.* '

²² 'QUOD NON POSSIT ETIAM ELEMOSYNA FIERI EX PRETIO SIMONIAE'. Alger de Liège, *Liber de misericordia*, PL 180, col. 952. *Polycarpus* (2.1.28) cita a carta de Gregório de forma mais completa.

²³ 'Quodsi beatus Gregorius, doutor utique mitissimus, reges, qui statuta sua super unum xenodochium violarent, non modo deponi, sed etiam excommunicari... quis nos H.... deposuisse et excommunicasse reprehendat, nisi forte similis eius?' 8.21, de *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, 2 vols (Berlim, 1920-3); *Polycarpus* 1.20.11; Deusdedit 4.184, de *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, ed. VW von Glanvell (Paderborn, 1905). Para a atividade de Deusdedit e eclesiologia distinta: DB Zema, 'Economic Reorganization of the Roman See', *Studi Gregoriani* 1 (1947), 145-6; WL North, 'The Curious Case of Bruno of Segni', *Haskins Society Journal* 10 (2001), 116-17.

²⁴ *de* novembro de 111.1 lê 'nunc venerabilibus ecclesiis et monasteriis et xenonibus nec não órfãos ac brephotrophiis et ptochiis quadraginta annorum protelatio conferatur'. Outras citações relacionam os tipos de casas de previdência: Deusdedit 3.173, 4.285; *Polycarpus* 3.12.37.

²⁵ Deusdedit usou sete decretos de Roma (826), incluindo dois que se referem a *pii loci* (cc. 16, 26), embora não c. 23 na *xenodochia*: 1,148, 151; 2,63; 3,19, 51-2, 179.

²⁶ (19,139) 'DE ADMINISTRATIONE XENODOCHIAE, ET DECIMAE. Si quis xenodochias pauperum administrat, vel decimas populi suscepit, et si quis exinde vel suis saecularibus lucris sectandum aliquid subtraxerit, quasi rerum alienarum invasor: reus damnum restituat, et sub canonico iudicio reformetur, et agat poenitentiam tribus annis. Scriptum est enim: Talem dispensatorem Dominus quaerit, qui sibi de suis nihil usurpet. Burchard of Worms, *Decretum Libri XX*, PL 140, col. 1010. É

a última das cinco prescrições do *Paenitentiale Hubertense* e ocorre, também, no 'Liber Poenitentialis' de Teodoro de Canterbury: H. Hoffmann e R. Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms* (Munique, 1991), 238; *Ancient Laws and Institutes*, ed. B. Thorpe, I (Londres, 1840), 316.

²⁷ Ivo de Chartres, *Decretum* 15.149, citado da edição de Martin Brett em < <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> > (setembro de 2015).

²⁸ Ivo de Chartres, *Decretum* 3.183; 17.137. Sobre Burchard, Ivo e os reformadores, ver Rolker, *Ivo of Chartres*, 60–88, 107–12; G. Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000* (Farnham, 2009); e Austin, 'Authority and the Canons in Burchard's *Decretum* and Ivo's *Decretum*', em Brett and Cushing, eds, *Readers, Texts and Compilers*.

²⁹ SC Mesmin, 'Waleran, Count of Meulan and the Leper Hospital', *Annales de Normandie* 32: 1 (1982), 8–10; F.-O. Touati, «Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries», em *Les Mouvances laïques* (Saint-Étienne, 1996), 142 n; Touati, *Maladie et société*, 258–9, 660–1; e veja agora seus *Yves de Chartres (1040 - 1115)* (Paris, 2017), 22, 57–68.

³⁰ 'Cum ea quae xenodochiis, ptoctrophiis vel aliis religiosis domibus devotio fidelium pro redemptione animarum suarum dare consuevit, ad sustentationem eorum qui ibi commorantur, non jam in humanis rebus computanda sunt, quia Dei sunt, oportetina rectores Ecclesiar Dei sunt, oportetina rectores Ecclesiar Ecclesiae suscipiant, et exerto gladio spiritus pervasores eorum et distractores tanquam Dei contemptores canonica severitate ferire non differentant... in tuitionem sanctae Carnotensis ecclesiae et nostram paterne suscipimus, et pervasores eorum atque distractores ante tribunal aeterni Iudicis terribilis 'deniteran. Ivo de Chartres, *Epistula* 282, *PL* 162, col. 282. Ver, também, cartas 192 e 283 às comunidades monásticas, *PL* 162, cols 200, 283.

³¹ '... a sacerdotibus caelesti gladio feriat' implantado por Tours (567), c. 25, e remodelado por Bento Levita (2.428), que acrescentou "por padres": MGH *Conc.* I. 134; CCSL 148A. 192–3.

³² Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* 2.9 (*PL* 59, col. 454), ver meu [Capítulo 3](#), n. 41. Iterações posteriores, conservando os dons dos fiéis contra aqueles que os *separariam* (*distrahere*) podem ser encontradas em Paris (829) e Aachen (836), MGH *Conc.* II.ii, 624 (c. 17), 718–19 (c. 48). Ivo se interessou desde cedo pelo direito romano, Rolker, *Ivo of Chartres*, 108, 178.

³³ O par de *xenodochia* e *ptochotrophia* parece ter sido usado por Ivo para significar hospitais para peregrinos e leprosos (de fato, a carta chama o leprosário em Châteaudun *ptochotrophium*). Isso pode ter sido um equívoco sobre a *ptochotrofia*, que era usada em Bizâncio para indigentes, ou talvez Ivo estivesse se apropriando da ideia de *indigente* para os leprosos. Os termos emparelhados foram usados por outros, por exemplo, ao se referir às fundações gêmeas de Lanfranc em Canterbury ('Xenodochia vel prothrophia duo extra civitatem aedificavit', [Robert de Torigni, Chronique](#), ed. L. Delisle, 2 vols (Rouen, 1872), I. 73; *Chron. Maj.* II. 29, onde eles são 'xenodochia vel ptochotrophia'; em ambos os casos, um plural neutro tornou-se um singular feminino). Era comum chamar as casas de leprosos do início do século XII de *domus pauperum*.

³⁴ Para o corpo da obra de Ivo, consulte Rolker, *Ivo de Chartres*, cujo cap. 7 lança dúvidas particulares sobre a autoria de Ivo do *Panormia*. O silêncio de Ivo quanto aos hospitais contrasta com sua reflexão cuidadosa sobre os ideais da *caritas*, L.-A. Dannenberg, 'Charity and Law: The Juristic Implementation of a Core Monastic Principle', em G. Melville, ed., *Aspects of Charity* (Berlin, 2011), 18–20.

³⁵ 'DE REBUS AD VENERABILEM LOCUM PERTINENTIBUS NON ALIENANDIS.' Ivo de Chartres, *Decretum* 17.137. Começando no meio do capítulo de Juliano (Const. VII, capítulo 32 de 'omnes omnino sacerdotes..'), A versão de Ivo removeu as igrejas, mosteiros e freiras na parte inicial. Ele também enfatizou a responsabilidade sacerdotal para *rem loci venerabilis*, o último agora definido apenas por meio das definições gregas.

³⁶ Inocêncio II pode ter usado o capítulo de Ivo na proteção de um hospital em Tournai. Em uma mudança de suas proteções anteriores, que haviam sido endereçadas a um bispo ou abade que detinha as instalações, este era 'Gerardo administratori hospitalis domus' e seu sucessor, 'statuentes ut quascunque possesses, quaecunque bona idem venerabilis locus inpraesentiarum legitime possidet ... firma tibi tuisque successoribus et illibata permaneant.' *PL* 179, col. 442.

³⁷ em C.16 q.3. Stephan von Doornick (Étienne de Tournai), *Die summa*, org. JF von Schulte (Giessen, 1891; repr. 1965), 226.

³⁸ Em C.23 q.8 c.21–3, v. *Xenonas*: 'Xenodochium est locus venerabilis, in quo peregrini suscipiuntur; a quo loco habitatores illius loci xenones vocantur. Vel ptochotrophium ... orfanotrofia ... Geronthomachomia ... 'Paucapalea, *Summa*, ed. JF von Schulte (Giessen, 1890), 103.

³⁹ Em C.23 q.8 c.23: 'Sciendum quod omnis locus uenerabilis preter ecclesiam et monasterium generali uocabulo ptochium nuncupatur; espécies hoc autem multas sub se continet. Ptochium enim aliud est xenodochium, aliud ptochotrophium, aliud orbotrophium, aliud geruntocomium, aliud brephotrophium. Xenodochium est locus uenerabilis, ubi pauperes suscipiuntur: um quo loco habitatores xenones uocantur. Ptochotrophium est locus uenerabilis, in quo infantes aluntur; órfã erat locus... Gerontocomium erat locus uenerabilis... brephotrophium erat locus uenerabilis, in quo pauperes infirmi homines pascebantur.' [Rufinus von Bologna, Summa Decretorum](#), ed. H. Singer (Paderborn, 1902; repr.

[1963](#)), [413](#) . Sua declaração é repetida na *Summa* de John Faventius (c. 1171), em C.23 q.8 c.23, v. *Zenones* : BL Add. MS 18460, fol. 107v; Royal 9 E VII, fol. 126v.

⁴⁰ Caron, ' *pia fundatio* ', 148–50.

⁴¹ A definição pode ter sido notada pelo autor anônimo de *Summa Parisiensis* (c. 1169) que, evitando a lista completa de instituições de caridade gregas, observou apenas que *ptochiis* significava 'casas veneráveis', em C.21 q.2 c.3, v. *sive ptochiis* : 'videlicet domibus venerabilibus'. *The Summa Parisiensis*, ed. TP McLaughlin (Toronto, 1952), 199.

⁴² HDC 115n .; Tierney, *Medieval Poor Law* , 142 n. 8

⁴³ Para o *Epítome* e seus termos gregos, consulte o [Capítulo 5](#) .

⁴⁴ A *Summa* de Simão de Bisignano foi a primeira a se afastar das definições, conforme discutido a seguir.

⁴⁵ Sobre o uso do direito romano, G. Conklin, 'Stephen of Tournai', em Chodorow, ed., *Proc. Oitavo Congresso* .

⁴⁶ (c. 2) ' DE LOCIS UENERABILIBUS ET EORUM DIUERSITATE . Locorum ergo uenerabilium alia sunt orationi dicata, alia humane necessitati deputata. Loco humane necessitati statuta sunt hec: Xenodochium, nosocomium, gerontochomium, orfanotrophium, prototrophium [sic], brephotrophium. Sancti enim patres et religiosi imperatores quedam instituerunt loca, ubi peregrini, órfão, senes, emeriti, infirmi, inbecilles et saucii reciperentur. Locorum autem, que orationi sunt dicata, alia sunt sacra, alia sancta, alia religiosa. Sacra loca sunt, que per manus pontificum sunt rito dicata et Deo santificata, que diuersis uocantur nominibus, istis scilicet: *Ecclesia, sacrarium, sacellum, templum, oratorium, Dei tabernaculum, monasterium, cenobium, kyrica, dominicalis, domus orationella, basílica, basílica* . ' [Iohannis Beleth, Summa de ecclesiasticis officiis](#) , ed. H. Douteil, CCCM 41A (Turnhout, 1976), 4-5 . A seção de Beleth foi incorporada por Sicard de Cremona (c. 1200), onde ele ofereceu 'ut hospitale est compassio mentis', *Sicardi Cremonensis episcopi Mitrallis de officiis* , ed. G. Sarbak e L. Weinrich, CCCM 228 (Turnhout, 2008), 23.

⁴⁷ C.18 q.2 c.10, v *aut oratoria* : 'non solum oratorium sed nec etiam hospitale potest sine licentia episcopi construi ut extra i *de religi. dom. c. ultra* sed si oratorium non est in hospitali tunc simplex hospitale potest construi sine licencia episcopi ut extra ii *de eccl. edifi. si hospitale* . ' Para os comentários de Johannes Teutonicus, foram consultados os seguintes: Troyes, Bibl. mun. MS 192, fol. 117r; BnF lat. 3904, fol. 155v e lat. 14317, fol. 165v. Esta declaração não aparece em sua primeira recensão, Cidade do Vaticano, Vat. lat. 1367, fol. 170v.

⁴⁸ ' DE ECCLESIIIS EDIFICANDIS, c. 1: Alexandre III. pars c. Ad petitionem. Si hospitale em aliquo loco absque oratorio feceritis, liberum erit uobis absque conscientia episcopi, em cuius parochia fuerit, ipsam domum construere. Quod si oratorium ibidem facere uolueritis id absque licentia episcopi non faciatis, iustitia in omnibus seruata. ' (JL 14190 (9257))

⁴⁹ R. von Heckel, 'Die Dekretalensammlungen des Gilbertus und Alanus', *ZRG Kan. Abt.* 29 (1940), 204. Ocorre no final do livro 3, sem título e da mesma forma que no n. 48, em BL Harley 3834, fol. 181r. Sobre Gilbertus: K. Pennington, 'Decretal Collections', em *HMCL* 304-5.

⁵⁰ Sobre as coleções, C. Duggan, *Twelfth Century Decretal Collections* (Londres, 1963); C. Duggan, *Decretals and the Creation of 'New Law'* (Aldershot, 1998); Kuttner e Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists'; Holtzmann e Kemp, *Papal Decretals rel. Lincoln* , pp. Xi – xvi; JJHM Hanenburg, 'Decretals and Decretal Collections', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 34: 4 (1966); C. Duggan, 'Decretal Collections', em *HMCL* ; Pennington, 'Decretal Collections', e seu banco de dados online, *Bio-Bibliographical Guide to Medieval and Early Modern Jurists* , < http://amesfoundation.law.harvard.edu/BioBibCanonists/MainEntry_biobib2.php >, cujas datas foram consultadas ao longo deste capítulo.

⁵¹ C. Duggan, 'Papal Judges Delegate and the Making of the "New Law"', em TN Bisson, ed., *Cultures of Power* (Philadelphia, PA, 1995); C. Duggan, "Decretals of Alexander III to England", em F. Liotta, ed., *Miscellanea Rolando Bandinelli, Papa Alessandro III (Siena, 1986)* ; C. Duggan, 'The Reception of Canon Law in England', em S. Kuttner e JJ Ryan, eds, *Proc. do Segundo Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1965), repr. em Duggan, *Canon Law in Medieval England* (Londres, 1982), no. 11. Tratava-se tanto da prática quanto da teoria do direito, com bispos ansiosos por esclarecer sua autoridade e sistematizar suas jurisdições, Duggan, ' *De consultibus* ', 193–5. [A. Morey e CNL Brooke, Gilbert Foliot and his Letters \(Cambridge, 1965\), 230–44](#) .

⁵² Para a equipe jurídica de Alexander, codificação por estudiosos além da cúria papal, e estes 'extratos drasticamente abreviados', ver A. Duggan, 'Master of the Decretals', 377-8, 382-7, e sua bibliografia.

⁵³ Bernardo de Pavia pode ter sido a fonte da confusão de Jaffé, já que ele atribuiu o decreto a 'G. Priori et fratribus S. Ioannis' (1 Comp. 3.28.8 = X 3.32.8). O erro de Bernard parece ter sido seguido por *Brugensis* , que rotulou o trecho que se seguiu a *Ad petitionem* (19.2) como *idem eisdem* , embora este último fosse um privilégio papal para os Hospitalários (JL 13963), semelhante ao de 1137 ou 1154: *CS* , p. 150; *PL* 179, col. 313; Anastasius IV, *Epistolae et privilegia*, *PL* 188, col. 1079.

⁵⁴ 'receiveribus vice sancti Cleti ad hospitale ibi edificandum ut ibi Deo pauperibus honor expositor': GP Pacini, 'Fra poveri e viandanti ai margini della città', em *Religiones novae* (1995), 62. Sobre a ordem inicial, GP Pacini, 'I Crociferi e le comunidade ospedaliere', in A. Rigon, ed., *I percorsi della fede* (Pádua, 2002).

- ⁵⁵ K. Baaken, 'Papsturkunden für die Crociferi', em K. Herbers et al., Eds, *Ex ipsis rerum documentis* (Sigmaringen, 1991), e os artigos de Pacini no n. 54. Para Alexandre, de forma mais geral: M. Pacaut, *Alexandre III: Etude sur la conception du pouvoir pontifical* (Paris, 1956).
- ⁵⁶ A escritura de Alexandre é preservada em BL Adicionar. MS 8602, fol. 255r, e menciona os *fratres Cruciari* 'et familia sua, et pauperes quos in hospitio recipiunt'. Além disso, Pacini, 'I Crociferi', 165.
- ⁵⁷ Pacini, 'Fra poveri', 65, 81 n.; Baaken, 'Papsturkunden', 336, 339.
- ⁵⁸ 'Papsturkunden in Venetien', ed. P. Kehr, *Nachrichten von der Königl.* (Göttingen, 1899), 231.
- ⁵⁹ 'Papst. em Venetien', 227-30. Sobre as diferenças na terminologia e a mudança no registro, consulte o Apêndice A, esp. n. 3 -
- ⁶⁰ Esta cláusula (§6) está ausente na cópia da regra do século XVII, mas era claramente parte do decretal original. O enterro de tais irmãos *quase excommunicatus* também aparece na primeira regra hospitaleira (1125 × 53) em c. 13 e em Latrão III (c. 10): *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem*, ed. J. Delaville Le Roulx, 4 vols (Paris, 1894-1906), I. 62-8; *COGD* II. 135-6.
- ⁶¹ O Apêndice A considera as relações dessas cópias.
- ⁶² **Capítulo 2**; Bolton, 'The Absentee Lord?', 176-9.
- ⁶³ Ver, por exemplo, o ex dono *bonae memoriae Sanctii de hospitale domus*, quondam illustris Hispaniarum regis' na confirmação ao bispo de Burgos em Castela em 1163, *PL* 200, cols 251-3. Além disso, *PL* 179, cols 442, 489-90; Lucius II, *Epistolae et privilegia*, *PL* 179, col. 847; *PL* 200, cols 305-6, 314-15, 320-1.
- ⁶⁴ '... tibi et successoribus tuis nihilominus auctoritate apostolica communimus', *PL* 200, cols 578, em carta de 1169 ao bispo de Ferrara. Também a confirmação de 1167/8 a João, bispo de Maguelone: 'auctoritate apostolica statuimus ut ecclesia cum hospitali, auctoritate tua noviter in silva Galteri constructa, ita pure et absoluto in tua dispositione consistat, quod nemini liceat eandem ecclesiam cum hospitali a iurisdicção tua subtrahere, aut jus tuum diminuere, vel in alterius ordinationem transferre'. *PL* 200, col. 522.
- ⁶⁵ *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis*, ed. PV Aimone (Friburgo, 2007), 338, 341-2, 354, 419-20 (online em < <https://www3.unifr.ch/cdc/de/dok.html> >), citando §6 para sepultamento de monges (C.18 q.1 c.1 v. *Statuendum*), §5 para monges que precisam de licença para construir uma igreja (C.18 q.2 c.12 v. *De monachis*); §1, para virgens que mudam para uma regra mais estrita (C.20 q.4 c.1 v. *Virgens*); e §3 para uma promessa de castidade quando um cônjuge se converter (C.27 q.2 c.22 v. *Si quis* e c.25 v. *agatho*).
- ⁶⁶ Abre a parte II da *Collectio Wigorniensis*, sob o título: INCIPUNT DECRETALES EPISTOLAE A [LEX.] PAPAE III DE STATU RELIGIOSORUM ET DE EORUNDUM PRIVILEGIO QUORUM PRIMA DESTINATUM EST GERARDO PRIORI ET FRATRIBUS, BL Royal 10 A.ii, fol. 14r.
- ⁶⁷ Onde a parte 5 tem direito, DE CONIUGATIS ET SPONSIS MONASTERIUM INGRESSIS, VEL INGREDIENTEI VOLENTIBUS (Mansi XXII. 285, 374). Para o apêndice, Kuttner e Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists', 283; C. Duggan, 'English Canonists and the Apêndice concilii Lateranensis', *Traditio* 18 (1962); P. Landau, 'Die Entstehung der systematischen Dekretalensammlungen', *ZRG* 96 *Kan. Abt.* 65 (1979), 128-32; C. Duggan, *Twelfth-Century Decretal Collections*, 51-7, 135-9.
- ⁶⁸ Sob os títulos (15) DE ORDINE ET SPECIALITATE QUORUNDAM REGULARIUM e (49) DE SPONSIS CONIUGATIS MONASTERIUM INGRESSIS VEL INGREDIENTEI VOLENTIBUS, em *Bambergensis* (CS, pp. 98, 110; *QCA*, 193, 205). Sobre o grupo, C. Duggan, 'New Case Law', 280-2. Sobre contatos continentais: A. Duggan, 'Master of the Decretals', 374-6; C. Duggan, 'New Case Law', 249, 272-5.
- ⁶⁹ Sob DE REGULARIBUS TRANSEUNTIBUS AD RELIGIONEM E DE CONVERSIONE CONIUGATORUM (1 Comp. 3.27 e 3.28).
- ⁷⁰ *Summa*, ed. Aimone, 341.
- ⁷¹ Sobre o qual, C. Duggan, «New Case Law», 285-6.
- ⁷² Mestre Ralph de Sarre (em Kent), membro da rede de clérigos de Becket e colega de John de Salisbury, era reitor de Reims na época, C. Duggan, 'New Case Law', 285.
- ⁷³ 'DE PRIVILEGIIS RELIGIOSORUM ET PENA ABUTENTIIUM EIS ET A QUIBUS DEBEAT ABSTINERE', CS, p. 150. Sobre a nova lei, Landau, 'der systematischen Dekretalensammlungen', e nota 75 abaixo.
- ⁷⁴ *Brugensis* estava ciente das casas de bem-estar. Outros compiladores usaram *Cum dicat Apostolus* de Latrão III para benefícios; *Brugensis* (22.1) reconheceu-o como uma indulgência espiritual para os leprosos (CS, p. 152; cf. Avril, 'Le III^e concile du Latran', 36).
- ⁷⁵ Nomeado por seu manuscrito, BnF lat. 1566, *Parisiensis II* é visto como o momento em que 'a velha lei [foi substituída] pela nova' nas coleções decretais (Hanenburg, 'Decretals', 599). Para refletir sua importância, Pennington sugere um novo nome, *Collection in 95 Titles*, em suas 'Decretal Collections', 296, cujas 294-300 discutem as coleções de Bernard de forma mais ampla. Em Bernard, Pennington, 'Os Decretalists 1190 a 1234', em *HMCL* 211-15; P. Landau, 'Bernardus Papiensis', em M. Stolleis, ed., *Juristen* (Munique, 2001), 81-2. Para este período crucial em Bolonha, S. Kuttner, 'Bernardus Compostellanus Antiquus', *Traditio* 1 (1943).
- ⁷⁶ 'UT RELIGIOSAE DOMUS SUOS EPISCOPOS SINT SUBIECTAE', aqui citado em CS, p. 42

⁷⁷ Hanenburg, 'Decretals', 594-5.

⁷⁸ Podemos detectar os blocos de construção com os quais Bernard formou seu capítulo neste *Causa*. Em sua base estava C.16 q.1 c.12, de Calcedônia ('MONACHI, QUI SUNT IN CIUITATIBUS, EPISCOPO DEBENT ESSE SUBIECTI'). Para expandir a categoria além dos monges para os próprios locais, Bernard confiou na autoridade de C.16 q.7 c.10 ('OMNES BASILICAE AD EUM PERTINENT EPISCOPUM, IN CUIUS TERRITORIO POSITAE SUNT') e na terminologia de C.16 q.4 c.2 ('QUADRAGINTA ANNORUM PRESCRIPTIO RELIGIOSIS DOMIBUS CONCEDITUR').

⁷⁹ CS, pág. 123. Sobre a improvável autoria de *Lipsiensis* por Bernard, ver n. 92 deste capítulo.

⁸⁰ Por exemplo, Frank, 'Hospitalreformen', 11. Quando Bernard usou material dos primeiros concílios, ele tendeu a citar o concílio, com exceção dos realizados em Roma, que ele atribuiu ao papa. Para fontes de Bernard, *QCA*, pp. Vii – xxiii.

⁸¹ 'EX DECRETIS EUGENII PAPAE. De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, in quorum dioecesi existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur [ut debiti panes atque cure pertinentibus revertantur].' *Parisiensis II* 60.2 (CS, pp. 123/42) (1 Comp. 3.31.2 = X 3.36.3). O Concílio Romano é examinado no meu [Capítulo 6](#). Não era incomum que compiladores fizessem intervenções editoriais: K. Pennington, 'The Making of a Decretal Collection', *Proc. do Quinto Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 1980), 83–9; S. Kuttner, 'Raymond of Peñafort as Editor', *BMCL* 12 (1982); e [H. Singer, Die Dekretalsammlung des Bernardus Compostellanus antiquus \(Viena, 1914\), 27-8](#).

⁸² 'DE RELIGIOSIS DOMIBUS UT EPISCOPO SINT SUBIECTAE.'

⁸³ 1 Comp. 3.31.2 e 4 (X 3.36.3 e 4).

⁸⁴ Para um exemplo de tal controvérsia, ver Rufinus, *Summa*, C.16 q.3 c.6 v. *Inter memoratos*.

⁸⁵ 'Diximus de monachis et aliis religiosis; nunc de religiosis domibus videamus. Consideremus igitur, cuius auctoritate sint faciendae, et cui debeant esse subiectae. §1. Constat autem, quod ecclesiae et monasteria fieri non debent absque dioecesani episcopi auctoritate, ut...; idem dico de hospitalibus... §2. Subiectae autem debent esse episcopo dioecesano, ut... §3. Illud in summa notandum, quod religiosa domus non potest in seculare habitaculum commutari, ut infra... §4. Item illud notandum, quod institutio et destitutio pertinent ad episcopum in domo religiosa, ut... 'Bernardo de Pavia, *Summa decretalium*, ed. EAT Laspeyres (Regensburg, 1860; repr. Graz, 1956), 116. As citações em itálico do autor usadas para hospitais.

⁸⁶ Veja, também, Cod. 1.3.45.1 e a discussão no [Capítulo 5](#).

⁸⁷ Bernard adotou muitos títulos do Code and Digest, a ponto de Pennington caracterizar a estrutura do *Breviarium* como "sublinhando] a interdependência do direito romano e canônico no final do século XII", Pennington, "Coleções de Decretais", 296 –9, com citação na p. 298. O debate contemporâneo sobre a relação entre o cânone e o direito romano conferiu à primeira autoridade, com o direito romano a seu serviço: C. Munier, 'Droit canonique et droit romain', em G. Le Bras, ed., *Etudes d'histoire du droit canonique* (Paris, 1965); AJ Duggan, 'Justinian's Laws, Not the Lord's', in I. Fonnesberg-Schmidt e A. Jotischky, eds, *Pope Eugenius III* (Amsterdam, 2018). Sobre a interação entre o direito romano e o canônico, Kuttner, 'Secular Law and Institutions', 351–62; C. Gallagher, *Church Law and Church Order* (Aldershot, 2002), 114–52.

⁸⁸ C.10 q.2 c.2: 'Inp. Leo. Ea enim, que ad beatissimae ecclesiae iura pertinent, tamquam ipsam sacrosanctam et religiosam ecclesiam intacta uenerabiliter conuenit custodiri. CONSTITUTIO NOUA. Hoc ius porrectum est ad omnem locum uenerabilem, omneque collegium, quod actio pia constituit. (Cod. 1.2.14.2; e veja Nov. 7.1).

⁸⁹ C.10 q.2 c.2, v. 'Actio pia', id est actus ex pietate proueniens, hoc dicit ut excludantur collegia laicorum siue licita siue illicita etcompreendit generaliter omnes ecclesias et xenodochia et b [r] ephotrophia etorbotrophia et gerontocomia et nosocomia et huiusmodi '(BnF lat. 3892, fol. 181r, e ver as breves definições, fols 125v-126r, 250r, 256r). Huguccio se interessou pouco por hospitais e teve pouco impacto na tradição jurídica desse tópico, que preferia a tradição (e termo) ocidental de 'lugares piedosos'. Cf. Caron, 'pia fundatio', 152-5, esp. 152

⁹⁰ (§1) «Nomine autem religiosae domus ecclesiae, monasteria et hospitalia intelliguntur, quia religionis amore ac divino intuitu construuntur; ecclesiae, ut [C.10 q.2 c.2]; monasteria, ut [C.16 q.4 c.3]; hospitalia, ut C.1 q.7, v. *Ipsium*. 'Summa de choicee', em Laspeyres, org., *Summa*, 307. Esta última autoridade derrotou seus editores: é de fato C.1 q.7 c.2, a mesma autoridade que Bernard havia usado em sua *Summa*.

⁹¹ 'In conversis professis ipsa professionis sollemnitas usque adeo necessaria videtur, ut sine ipsa non credatur professus ... nisi professus tacite intelligatur, ut qui se reddit monasterio vel canonicae regulari vel hospitali in conversum.' Bernard, *Summa*, 94.

⁹² Uma terceira coleção, *Lipsiensis* (c.1185), foi atribuída a Bernard (C. Duggan, 'New Case Law', 281; Landau, 'der systematischen Dekretalsammlungen', 135-6; L. Kéry, 'Die Systematisierungsbemühungen des Bernhard von Pavia († 1213)', em WP Müller e ME Sommar, eds, *Medieval Church Law* (Washington, DC, 2006), 235-6), embora a atribuição seja agora questionada (Hanenburg, 'Decretals'; Pennington, 'Decretal Collections', p. 296 n.). O material de bem-estar apóia a última posição. *Lipsiensis* extraiu o título e os textos de *Parisiensis II*, mas expandiu o título (34. UT DOMUS RELIGIOSAE EPISCOPO SINT SUBIECTAE ET DE DIVISIONIBUS PARROCHiarum, ed. *QCA*, 198) e acrescentou três capítulos sobre a autoridade diocesana sobre

as igrejas, especialmente aquelas devidas ao *censo* papal . Bernard foi o único canonista a direcionar o título para hospitais; outros o usaram para explorar questões mais amplas da autoridade diocesana, como fez *Lipsiensis* .

⁹³ Gilbertus também inseriu *Ad petitionem* §6, *Si cum aliquo* , no título DE STATU REGULARIUM (3.22.1), embora ele não tenha notado que isso veio de *Ad petitionem* (BL Harley 3834, fols 179v, 181r; Heckel, 'Dekretalensammlungen', 203). As duas seções §§5–6 também foram adotadas pela *Compilatio secunda* : 2 Comp. 3.26.1 (= -X); 2 Comp. 3.22.1 (= -X).

⁹⁴ A fonte de seu título não é clara. Não foi o *Digest* de Justiniano , que foi a fonte do título anterior 25 de Gilbert, DE CENSIBUS (Dig. 50.15). Uma possível fonte era a *Summa circa ius naturale* , que tinha o título 35, DE ECCLESIIIS DE NOVO EDIFICANDIS . A *Summa* foi provavelmente composta em Paris em c. 1186 por Richard de Mores, um inglês que dentro de dez anos se mudou para Bolonha, Kuttner e Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists', 334-9, 355.

⁹⁵ Sobre esta recensão mais longa, consulte PD Clarke, 'The Collection of Gilbertus', *ZRG Kan. Abt.* 117 (Berlin, 2000), 139-42, 172.

⁹⁶ Foi seguido em *Bruxellensis* por uma carta de Inocêncio III sobre santuário (Potthast 1141; *PL* 214, cols 875-6), cuja conexão com hospitais não pode ser discernida. Pode não haver nenhum. A carta foi anexada à recensão original, talvez colocada aqui porque seu comentário de que um *servo* deveria ser devolvido a seu senhor ecoava um sentimento em *Ad petitionem* , ou talvez um redator simplesmente o tenha colocado no final do livro 3. O decretal de Inocente era popular entre os contemporâneos canonistas, que o incluíram em sua versão deste livro, mas não para tratar de hospitais (Clarke, 'Collection of Gilbertus', 172).

⁹⁷ C.23 q.8 c.23 v. *Xenonas* : 'Xenodochium est locus uenerabilis ubi pauperes peregrini recipiuntur, Ptochium est locus ubi pauperes [*aqui falta uma linha* : pascuntur, Gerontocomium est locus uenerabilis, in quo pauperes] et propter senectutem solam infirmi homines curantur. Orphanotrophium est locus uenerabilis in quo pueri parentibus orbatos pascuntur. Brephotrophium locus est in quo infantes aluntur. ' Troyes, Bibl. mun. MS 192 fol. 129v. A glosa posterior de Bartolomeu de Brescia incluía *Gerontocomium* com linguagem ligeiramente alterada: 'est locus ubi senes et valetudinarii et propter senectutem ...', *Corpus juris canonici* , 3 partes (Roma, 1582), I, col. 1819.

⁹⁸ Acima, n. 47. Bartolomeu de Brescia copiou a glosa de Johannes Teutonicus com apenas uma pequena alteração linguística: 'sed si oratorium non est *sine licentia episcopi* construendum , tamen simplex hospitale potest construi sine licentia episcopi', *Corp. jur. pode* . I, col. 1593 (italico do autor). A fonte de Johanne não era Laurentius Hispanus nem Huguccio (Munich, BSB MS Clm 28174, fol. 145v; BnF lat. 3892, fol. 250r). Por sua confiança frequente nesses predecessores, R. Weigand, 'The Development of the *Glossa ordinaria* ', em *HMCL* 82-6.

⁹⁹ Por exemplo, a *glossa ordinaria* de Tancredo de Bolonha: *De xenodochiis* , v. *Diocesi* : 'e o ipso quod ecclesie uel alia loca religiosa sunt in diocesi alicuius episcopi ad eius iurisdictionem debent pertinere, ut hic C.16 q.2 c.8; C.18 q.2 c.26; C.16 q.2 c.10 ': Cidade do Vaticano, Vat. lat. 1377, fol. 56r; BnF lat. 15996, fol. 39r.

¹⁰⁰ H. Singer, *Dekretalensammlung des Bernardus Compostellanus* , p. 83; BL Harley 3834, fols 302r – 303r. Ver, também, *Lipsiensis* , acima n. 92

¹⁰¹ 3 Comp. 3.28.1–2 (X 3.36.5–6); 4 Comp. 3.13.1–3 (X 3.36.7–9). O último deles foi Lateran IV, c. 13, proibindo novas regras religiosas (*COGD* II. 175).

¹⁰² At X 3.36, DE RELIGIOSIS DOMIBUS : 'Tractatum est supra de conversione et sta [t] u religiosorum; hic subiicitur tractatus de domibus eorum, et ideo ponitur hic rubrica de religiosis domibus ut episcopis sint subiecte. ' Goffredus Tranensis, *Summa* (Lyons, 1519; repr. Aalen, 1992), fol. 155v. Veja também, *Glo. ord.* a X 3.36: 'Supra visum est de statu religiosorum, et quibus subiiciantur, nunc de eorum domibus et ecclesiis, et quibus sunt subiecte, est videndum, ideo, etc.' *Corp. jur. pode* . II, col. 1302.

¹⁰³ O título de Gilbert sob o qual *Si hospitale* foi alojado tornou-se DE ECCLESIIIS AEDIFICANDIS UEL REPARANDIS (X 3.48), onde *Cum dicat Apostulus* de Latrão III encontrou um lar (X 3.48.2) como 'Leprosos devem ser permitidos, sem prejuízo das antigas paróquias, a têm sua própria igreja e sacerdote e não são obrigados a pagar o dízimo de suas hortas ou produtos animais. ' (' LEPROSI PERMITTI DEBENT, SINE PRAEJUDICIO ANTIQUARUM PAROCHiarum, HABERE ECCLESIAM PROPRIAM ET PRESBYTERUM, NEC TENENTUR SOLUERE DECIMAS DE HORTIS UEL NUTRIMENTIS ANIMALIUM .')

¹⁰⁴ Por exemplo, DE STATU MONACHORUM ET CANONICORUM REGULARIUM (X 3.35) e DE REGULARIBUS ET TRANSEUNTIBUS AD RELIGIONEM (X 3.31) referem-se a Hospitalários e Templários (X 3.31.18), mas não fez menção a casas de bem-estar.

¹⁰⁵ X 3,36,3–4.

¹⁰⁶ Potthast 3482, 3672. Hospitais foram mencionados incidentalmente em outros capítulos, como X 2.13.12; 2,28,48; 3,35,6; e *Cum dicat Apostulus* ocorre em X 3.48.2.

¹⁰⁷ X 3.36.3: ' EPISCOPO SUBSUNT OMNIA LOCA PIA, ET AD EIUS SOLLICITUDINEM DEBENT ORDINARI AD USUM DESTINATUM . '

¹⁰⁸ Drossbach, 'Das Hospital', 512-15, e Frank, que também notas 'Das vorangestellte *Summarium* spitzt den Inhalt noch zu', em seu 'Hospitalreformen', 11 n. 28

¹⁰⁹ Consulte o [Capítulo 6](#) .

¹¹⁰ A raridade anterior do termo 'lugar piedoso' é aparente no *Wortkonkordanz* para o *Decretum*, 2630-2, 2636-41, onde o *locus* tinha muitos modificadores, incluindo *venerabilis*, mas *pius* ocorre apenas duas vezes: C.12 q.1 c.27, citando Roma (826), e C.16 q.1 c.62. Conforme discutido anteriormente neste capítulo, durante o século XII, a lei romana (por meio das definições gregas dos glossadores) forneceu a definição acadêmica de instituições de caridade como lugares veneráveis.

¹¹¹ Cfr. Drossbach, 'Das Hospital', 514; Frank, 'Hospitalreformen', 11.

¹¹² O texto, à medida que sobrevive, não tem data. Era a segunda de duas perguntas, enviadas em conjunto, a primeira relativa a casamentos envolvendo pessoas em estado de servidão (X 4.9.3). O primeiro ano do pontificado de Urbano parece provável. Uma confirmação papal de outubro de 1186 ao capítulo de Pistoia sobre seu hospital articula temas semelhantes, embora com pequenas diferenças, notadamente a proteção dos direitos do capítulo ('ut nullus in prejudicium iuris vestri circa statum hospitalitatis ipsius temere quicquam audeat immutare vel ipsum ad alium locum transferre'). *Acta Pontificum*, ed. JV Pflugk – Harttung, 3 vols (Tübingen, 1880–6), III, no. 388; JL 15681, 15723. Marca uma mudança dramática na terminologia das cartas papais usuais para hospitais, que tendiam a assumir a tutela (*tutelam*) do hospital ou proteger seus bens: por exemplo, JL 10320, 15772, 15960. Imbert notou a carta de Rimini, vendo nele uma expressão de *afetação perpétua*, um princípio duradouro fixado pela igreja desde pelo menos 826, *HDC* 79-81.

¹¹³ X 3.36.4: 'LOCUS, AUCTORITATE EPISCOPI AD USUM HOSPITALITATIS DEPUTATUS, EST RELIGIOSUS, ET AD MUNDANOS USUS REDIRE NON DEBET. Ad haec super eo, quod quaesitum est a nobis, utrum hospitalis domus possit in saecularem habitum commutari, inquisitioni tuae taliter, quod, si locus ille ad hospitalitatis usum et pauperum provisionem fuerit, sicut moris est, auctor pontificis situs, auctor pontificis situs, non debet mundanis usibus deputari, sicut de uestibus et ligneis uasis, et aliis utensilibus ad cultum religionis per pontificem deputatis, antiqua consuetudo indubitanter observat, et venerabilium Patrum edocent sanctiones.'

¹¹⁴ Hospitais foram seu assunto reconhecido: *Glo. ord.*, em C.19 q.3 c.4 [QUE SEMEL SUNT DEDICATA MONASTERIA SEMPER PERSEUERENT], v. *Maneant*: 'similiter nec hospitale potest conuerti ad alium usum, ut [1 Comp. 3.31.4 = X 3.36.4] sed nec permutari possunt mancipia ecclesiae [1 Comp. 3.16.3 = X 3.19.3] dari tamen possunt priuato, ut [C.12 q.2. c.67]'. *Corp. jur. pode*. I, col. 1610.

¹¹⁵ Sobre o primeiro, 7 de novembro; Étienne de Tournai, *Summa*, 226; e [Capítulo 5](#). Sobre este último, Julian Pomerius, p. 76–7.

¹¹⁶ D.1 de cons. Muito do material de Gratian veio através de Burchard of Worms e Ivo de Chartres. Para a definição de *loci sacri*: 'SACRIFICARE ET MISSAS CELEBRARE NON LICET, NISI IN LOCIS SACRATIS ... QUONIAM in aliis locis sacrificari et missas celebrari non licet, nisi in his, in quibus episcopus iusserit, aut ab episcopo regulariter ordinato, tenente uidelicet ciuitatem, consecrati fuerint.' D.1 de cons. c.14 (Ivo de Chartres, *Decretum* 3,62).

¹¹⁷ D.1 de cons. c.39: 'non licet ea, que in sacrario fuerint, male tractari, sed incendio uniuersa tradantur.'

¹¹⁸ 'Tabernaculum enim Moyses Domino precipiente fecisse et sacrasse, cum mensa et altari eius, et [c] ereis uasis et utensilibus ad diuinum cultum explendum legimus... Dominoque cum uestibus sanctis sacrat.... quam in Domino sacrat ab episcopis' (itálico do autor). D.1 de cons. c.2 (Ivo de Chartres, *Decretum* 3,60-1), referindo-se a Êxodo 25: 9, 30: 26-7.

¹¹⁹ Um decreto do conselho de Tribur (895), IN LIGNEIS UASCULIS DOMINICI CORPORIS ET SANGUINIS SACRAMENTA NON SUNT CELEBRANDA, foi citado por Graciano: D.1 de cons. c. 44; veja, também, c. 45

¹²⁰ D. J. Reilly, 'Art', em MB Bruun, ed., *The Cambridge Companion to the Cistercian Order* (Cambridge, 2013), 129. As ferramentas materiais da missa são exploradas em EP MacLachlan, 'Liturgical Vessels and Implements', em TJ Heffernan e EA Matter, eds, *The Liturgy of the Medieval Church* (Kalamazoo, MI, 2001).

¹²¹ C.19 q.3 c.4 (Ivo de Chartres, *Decretum* 3.17): 'QUE SEMEL SUNT DEDICATA, MONASTERIA SEMPRE PERSEUERENT. Que semel sunt dedicata monasteria consilio episcoporum, maneant perpetuo monasteria, et res, que ad e a pertinente, monasteriis reseruari oportet, nec posse e ultra fieri secularia habitacula. Qui uero permiserint hec fieri, subiaceant his condempnationibus, que per canones constitutae sunt.'

¹²² Podemos ver aqui um paralelo com um 'paradoxo' observado no aumento dos privilégios, que 'privilégios particulares contribuíram para o estabelecimento nas sociedades medievais da ideia e prática de uma lei geralmente aplicável.' (A. Boureau, 'Privilege in Medieval Societies', em Linehan e Nelson, eds, *The Medieval World*, 622.)

¹²³ 'Ad hec super, pontificali: §quam priuatus locum non fac [it] sacrum §... sine licentia / consensu episcopi licet hospitale construere... Si hospitale'. No meio estão as declarações sobre sepultamento e consagração (*sacrum locum*). O latim nas glosas varia consideravelmente (por exemplo, *quam priuatus locus quo ad hospitaliaros non facit sacrum*), mas a clareza de *Si hospitale* ressoa por: Cidade do Vaticano, Vat. lat. 2509, fol. 53v e IVA. lat. 1377, fol. 56r; BnF lat. 15996, fol. 39r).

¹²⁴ em X 3.36, c. *de religiosis domibus*: 'Religiose domus dicuntur monasteria, templa, hospitalia et alia loca similia ad pios et religiosos usus deputata quocumque nomine censeantur ut [X 3.36.3] et [Cod. 1.3].' Ele definiu um oratório como 'igual a uma igreja ou capela' e mesmo aqueles em uma casa particular, se estabelecidos com autoridade episcopal, como locais religiosos. Ele observou que as *domus religiosae* foram criadas por meio da autoridade episcopal e não podiam ser

devolvidas aos usos seculares. Goffredus Tranensis, *Summa* (fols 155v – 156v).

¹²⁵ D.1 de cons. cc. 33–4.

¹²⁶ Em X 3.36.4, v. *Ad hoc auctoritate* : 'Ad hoc auctoritate pontifici quia priuatus sine auctoritate episcopi locum religiosum facere non potest... Alii tamen dicunt quod cuicumque laico licitum est habere oratorium et hospitale in domo propria, dummodo non habeat formam ecclesie, etiam sine auctoritate episcopi... sed ibi celebrari non poterit absque auctoritate episcopi, ut in predis capitulis [X 3.36.3]. Hoc autem certum est, quod domum deputare potest ad pauperes recipiendos. Innocent IV, *Apparatus super quinque libros decretalium* (Veneza, 1491), fol. 163r – v, observado também em HDC 68 n.

¹²⁷ Em X 3.36.3, v. *De xenodochiis* : 'Ponitur in bepfo. geron. orpho. pochoque [sic] xenon. Infirmus uetulus puer órfão et peregrinus [C.23 q.8 c.23]. ' Cf. X 3.36.3, v. *Diocesi* : 'hic manifeste patet quod monasteria et alia loca religiosa pertinent ad episcopum loci de iure communi [C.16 q.5. c.8, C.16 q.7 c.10, C.18 q.2 c.17] nisi ostendant exemptionem [C.18 q.2 c.18] ', *Compilatio nova decretalium domini Gregorii pape noni* (Speyer, 1486), fol. 206r.

¹²⁸ CPR 1232–47, 249, 252; *Chron. Maj.* IV. 352–3. Um sucessor foi instituído em novembro de 1250 (CPR 1247–58, 79). Para Hostiensis, consulte K. Pennington, 'Henricus de Segusio (Hostiensis)', em seus *Papas, Canonistas e Textos*, no. 16, pp. 2–3; N. Didier, 'Henri de Suse en Angleterre (1236? –1244)', em *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Rviz*, 4 vols (Nápoles, 1953), II. 339, 341; C. Gallagher, *Canon Law and the Christian Community* (Roma, 1978).

¹²⁹ N. Ramsay e JMW Willoughby, eds, *Corpus of British Medieval Library Catalogs XIV* (Oxford, 2009), 432–3.

¹³⁰ em X 3.36. 'DE RELIGIOSIS DOMIBUS RUBRICA : Quoniam monachi sine claustris vivere non intelliguntur posse, sicut nec piscis sine aqua [C.16 q.1 c.5] et degere debent in locis religiosis & vacare orationibus... *Quis dicatur locus religiosus* : dictum est [Summa, *de sepulturis* quid sit sepultura]; sed sciendum quod hic ponitur domus religiosa pro sacra, unde exponendum est de religiose id est sacris uel ideo dixit religiose ut includat loca religiosa et non consecrata sicut xenodochia id est hospitalia et [X 3.36.3] 'Cited here from Henricus de Segusia, *Summa super titulis decretaliu [m]* (Veneza, 1480); Munique, Staatsbibl. MS Clm 14006, fol. 121r.

¹³¹ '... hac autem omnes species religionis approbatae uidentur... Et sunt haec diuerse species hospitalium et talia loca uidentur, quod quilibet possit facere propria auctoritate...'

¹³² Um lugar foi tornado religioso por meio do sepultamento, mesmo que não consagrado (Dig. 11.7, esp. 2.5 e 44; também, Dig. 1.8.6 e 9). As tarefas antes de Beleth e Hostiensis eram muito diferentes. Beleth tinha casas de caridade distintas, dedicadas às necessidades humanas, de outros lugares veneráveis (religiosos, sagrados e sagrados), que eram dedicados à oração (Iohannis Beleth, *Summa de Ecclesiasticis Officiis*, c. 2). Hostiensis foi confrontado com uma situação em que as casas de caridade já haviam sido definidas como *religiosus* pelo título *Liber Extra* (X 3.36) e *Ad haec* (X 3.36.4).

¹³³ 'Et nota quod locus religiosus et sacer habent se tanquam gênero e espécie, trânsito enim em nomine speciali et dicitur sacer remanet em generali quod dicitur religiosus sic ad optio trânsito em nomine speciali et dicitur arrogatio remanet em generali et dicitur adoptio... ergo locus religiosus est sed non conuertitur ideo dixit de religiosis et non de sacris ut sub genere speciem comprehendere posset. Dicitur autem locus sacer ille que rito id est iuxta ecclesie formam et per pontifices deo dedicatus est. Et aedes sacre id est ecclesie et domi que rito ad ministerium dei dedicata sunt sacra dicuntur ut calices uestimenta sacerdotalia et similia. '

¹³⁴ Seu uso mais doméstico de 'religioso' pode ser visto, também, em sua declaração de que 'Alguém que vive de forma sagrada e religiosa em sua própria casa, embora não professa, também é chamado de religioso em um sentido amplo, não porque esse tipo de de pessoa está vinculada a qualquer regra precisa, mas sim porque leva uma vida mais estrita e mais sagrada do que outras pessoas seculares', tr. Makowski, 'A *Pernicious Sort of Woman*', p. xxvii.

¹³⁵ 'generaliter supponit pro omnibus hospitalibus proprie tamen dicitur xenodochium locus in quo peregrini suscipiuntur.' Seu primeiro esboço sobreviveu em apenas um manuscrito, usado aqui: Oxford, New College MS 205, fol. 157v. No manuscrito, K. Pennington, 'An Earlier Recension of Hostiensis's *Lectura*', *BMCL* 17 (1987).

¹³⁶ 'Hic manifeste patet quod monasteria et alia loca religiosa et pia ad diocesanum pertinent de iure communi, de quo petens uel agens fundat intendem suam, ut hic patet et [C.16 q.5 c.8; C.16 q.3 c.2; C.16 q.7 c.10; C.18 q.2 c.17; C.18 q.2 c.10]. '

¹³⁷ ' *Ad haec* , et infra auctoritate pontificis [X 3.36.4] Hoc ideo dicit quia priuatus locum non facit sacrum... Quamuis religiosum faciat sepeliendo etiam in alieno loco, dummodo hoc fiat de domini uoluntate... Sic econuerso per extumulationem desinit religiosus esse.'

¹³⁸ Em X 3.36.3, 'quod omnes ecclesiae, omnia monasteria, hospitalia, et alia pia loca sub dispositione episcoporum subsistant: *ut uidelicet istud intelligatur uerum esse quantum ad hoc, ut seruent e a ad quam sunt ordinata* .' [Henricus de Segusia, *Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinq\[ue\] libris decretaliu \[m\]*, 2 vols \(Estrasburgo, 1512\)](#), II, fol. 145v (itálico do autor).

¹³⁹ em X 3.36.4. 'Quamuis autem nemo possit *seno auctoritate episcopi locum sacro facere* ... tamen secundum quosdam cuicumque etiam *laico licitum est habere oratorium et hospitale no domo propria, etiam seno auctoritate episcopi*,

dummodo não habeat formam Ecclesiæ, sed seno autoritate episcopi não est ibi Celebrex ndum [D .1 de cons. cc. 33–4] .
Hoc autem certum est, quod ad recipiendos pauperes potest domum suam quilibet deputare . Henricus de Segusia, *Lectura* II,
fol. 145v (o idioma citado de Innocent está marcado em itálico).

Robert de Courson e os Reformadores do Norte

Em 1213, o legado papal Robert de Courson convocou um conselho em Paris e emitiu um decreto exigindo que leprosários e hospitais adotassem uma regra. O decreto foi reeditado em um conselho em Rouen em 1214 e, tem sido freqüentemente sugerido, talvez em outros três conselhos realizados por Courson na França. Foi a esses conselhos e a esse decreto que os historiadores se voltaram para responder à pergunta: 'o que a igreja medieval fez em relação aos hospitais?' O decreto há muito definiu nosso entendimento da política da igreja em relação às instituições de bem-estar: ele foi usado para sugerir que os hospitais foram mantidos em um modelo (monástico) e para identificar os meios pelos quais tal modelo foi realizado, para dar forma à cronologia para mudança nos hospitais entre 1100 e 1500, e para indicar as expectativas dos bispos locais. Por mais de um século, a reforma hospitalar de Robert de Courson definiu o lugar dos hospitais aos olhos da igreja. Dada a sua importância, é surpreendente que nunca tenha sido estudada.

Estudiosos modernos se voltaram para o decreto de Paris / Rouen porque ele parece explicar um fenômeno muito real: a aplicação de estatutos, regras ou regulamentos escritos a hospitais e leprosários individuais, e em número crescente, durante o século XIII.¹ Um novo vento estava varrendo a Europa e algo nos hospitais estava mudando. *Quia contingit* (1317) era muito brando e muito tarde para explicar a mudança, mas o decreto de Paris parece se encaixar perfeitamente. Tornou-se o pilar central de um modelo duradouro de reforma, apresentado pela primeira vez por Léon Le Grand na década de 1890.² O modelo de Le Grand era composto de três evidências. Primeiro, uma onda de estatutos que ele descobriu, emitidos para hospitais franceses meio século após *cerca de* 1210. Constituíram um corpus fraco, de conteúdo variado, embora haja evidências de polinização cruzada entre os textos. Mais significativamente, eles compartilham uma ambição geral de regular o comportamento e as rotinas devocionais dentro dos hospitais, e até mesmo exigir votos. Le Grand identificou um dos primeiros textos, para o *hôtel-dieu* em Montdidier em 1207, que encontrou seu caminho com o tempo em sete *hôtels-dieu* próximos.³ Em segundo lugar, uma passagem contemporânea na *Historia Occidentalis* de Jacques de Vitry (c. 1219–21) elogiava hospitais bem organizados no Ocidente e no Oriente que agora seguiam a regra agostiniana.⁴ Le Grand abriu sua edição com essa passagem, que parecia dar uma linguagem e um caráter à reforma francesa. O terceiro foi o próprio decreto parisiense de Courson, que parecia explicar todo o movimento. Para Le Grand, os conselhos Paris-Rouen eram os motores oficiais da regulamentação em toda a França.

A própria pesquisa de Le Grand sobre o conselho de Paris não foi além de citar o decreto, publicado por Labbe e Mansi. O modelo Paris-Rouen continuou a se apoiar em suas declarações, embora tenha sido desenvolvido ao longo do tempo pela imaginação. Tem sido um modelo de cima para baixo, com os bispos no centro do palco. Le Grand imaginou bispos franceses reunidos no conselho de Paris e, inspirados pela regra de Montdidier, tomando uma posição contra a desordem nos hospitais. Ele até caracterizou o decreto como um breve *resumo* da regra de Montdidier.⁵ Em breve, Imbert daria ao drama um ator principal em Richard de Gerberoy, bispo de Amiens; e Mollat então imaginou Gerberoy propondo a regra aos seus colegas bispos, para fornecer o modelo para uma nova iniciativa.⁶ Embora não tenhamos uma lista de quem compareceu ao conselho de Paris, podemos ter certeza de que Gerberoy não estava entre eles, visto que o idoso bispo morrera três anos antes.⁷ E é improvável que seu sucessor, Évrard de Fouillois, tenha comparecido, uma vez que o conselho cobria a província de Sens e Amiens estava na de Reims. As ligações entre o governo Montdidier e o conselho de Courson ainda não foram descobertas. Uma segunda história fantasiosa foi retirada no [Capítulo 2](#) : que a reforma do hospital parisiense foi promulgada em Latrão IV, que se recusou a emitir um decreto a respeito dos hospitais. Para qualquer contexto mais amplo para a reforma hospitalar, ficamos agora com a celebração de Jacques de Vitry dos hospitais que estavam sob o governo agostiniano, um comentário que ainda é lido à luz de Le Grand, como uma

confirmação de que um movimento europeu foi lançado em Paris e Rouen.⁸

Não está claro, então, de onde veio a reforma de Paris, por que ela apareceu no conselho de Paris e se, e se sim como, a iniciativa foi além dos conselhos regionais do legado. Como observou o [capítulo 2](#), o decreto em si não pode ser encontrado além dos concílios de Paris e Rouen: não há sinal dele em nenhum outro concílio ou manuscrito, nem foi notado por canonistas (não é mencionado em nenhuma coleção, glosa ou comentário). Na verdade, Paris-Rouen perdurou como modelo para a política da Igreja por uma razão: é o único decreto medieval conhecido que exige que os hospitais recebam uma regra religiosa. O que o desqualifica como um modelo geral, portanto, torna-o tentador como uma iniciativa. É único. E é ainda mais interessante por isso.

Enquanto os historiadores dos hospitais se concentraram nos bispos franceses, em um campo paralelo Courson assumiu o centro do palco. Courson era professor em Paris e membro do círculo de Peter, o Chanter, estudiosos reformistas que trouxeram a teologia moral para lidar com os problemas de seu mundo, da guerra aos impostos, da usura à justiça. O grupo incluía Stephen Langton, arcebispo de Canterbury (1207–28), e o futuro Inocêncio III, mas foi Courson que se tornou o avatar de Pedro, sua *Summa* caracterizada por John Baldwin como 'uma versão aperfeiçoada das *perguntas* de Pedro'.⁹ Essa coorte acadêmica é agora reconhecida como a força motriz por trás das reformas Lateran IV de Innocent e nisso, também, a legação de Courson desempenhou um papel decisivo. Seu conselho em Paris é agora visto como o momento em que os estudiosos produziram um programa de reforma, que Courson então levou para Roma.¹⁰ As próprias iniciativas foram amplamente estudadas por meio de Inocêncio III e Latrão IV: em seu estudo principal, Baldwin baseou-se na *Summa* de Courson para identificar as origens escolásticas de uma gama impressionante de idéias de Inocêncio, em um estudo que tomou 'Paris' como as escolas, não o conselho.¹¹ As idéias dos moralistas a respeito da usura e, em menor medida, do inquérito também foram brilhantemente expostas, por meio da *Summa* de Courson, por meio das campanhas de pregação de suas coortes parisienses e no Latrão IV.¹² (A campanha anti-usura de Courson durante sua legação provou ser um ponto crítico de controvérsia.)

Dado o seu papel neste quadro, como o momento em que a teologia se tornou política, é surpreendente que os próprios conselhos legatinos tenham recebido tão pouco estudo.¹³ Nossa visão ainda se baseia no artigo de 1934 de Marcel e Christiane Dickson, um tratamento impressionante da legação de Courson de 1213-15, que se concentrava em seu itinerário e atividades não conciliares, especialmente suas relações tensas com Inocêncio III, as coroas francesa e inglesa, e os bispos do sul.¹⁴ Os Dicksons viram a legislação promulgada em Paris como o modelo para sucessivos conselhos, mas deixaram a própria legislação praticamente inexplorada; eles sugeriram que ecoava a *Summa* de Courson, mas não entraram em detalhes sobre como.¹⁵ Eles foram levados a sério.¹⁶ Os célebres decretos de Paris receberam pouca atenção dedicada e o decreto do hospital foi totalmente esquecido.¹⁷ Um estudo importante apontou um caminho a seguir. Contextualizando dois sermões posteriores de Vitry para hospitais, Jessalynn Bird traçou conexões convincentes entre a escrita de Vitry e as preocupações dos reformadores morais parisienses, entre eles a esmola e um esforço episcopal para regulamentar hospitais, uma atividade que ela notou também em Flandres-Brabant.¹⁸ Sua reformulação da reforma traçou o primeiro elo entre a criação de regras de Le Grand e o círculo parisiense de Baldwin.

A geografia é importante. Os dois campos ofereceram dois modelos diferentes de reforma, ambos enraizados no significado atribuído a Paris, como o local do primeiro conselho de Courson. Outrora capital de Le Grand, onde os bispos lançaram uma reforma francesa dos hospitais, Paris tornou-se o laboratório universitário de reformadores morais de Baldwin, cujas ideias foram digeridas pelo teólogo Courson, promulgadas por Courson, o legado papal, e transportadas por ele para Latrão IV. Para entender a reforma hospitalar, devemos primeiro reconhecer a geografia de Le Grand pelo que ela era: uma visão nacional da França do século XIX. Sua busca por uma iniciativa francesa bloqueou a reforma atrás das fronteiras do século XIX, uma falsa geografia. O que segue examina as origens, forma e consequências do decreto de Courson. A história nos leva a duas geografias medievais muito diferentes: uma, econômica, nos limites do império; a outra eclesiástica, ao longo do

leste da França. A imagem não é o que parecia.

Courson e o decreto do Hospital

Houve apenas um único decreto, promulgado em Paris (1213) e depois em Rouen (1214). O Apêndice B apresenta uma nova edição, com tradução. O que foi apresentado como um decreto no manuscrito de Paris (3.9 na edição de Mansi) aparece dividido em dois no de Rouen (2.39-40).¹⁹ Com exceção desta divisão, as versões contêm apenas variações de escriba menores, confirmando que Courson promulgou o decreto, inalterado, em Rouen. O decreto dirigia-se a leprosários e hospitais para enfermos ou peregrinos. Exigia primeiro que aqueles cujos recursos eram adequados para sustentar uma vida comum deveriam receber uma regra, que deveria conter três elementos: renúncia de propriedade, voto de continência e promessa de obediência a um prelado ou chefe. Os residentes também deveriam adotar um estilo religioso de vestir. A segunda parte declarou que não convinha ter mais saúde do que enfermos ou peregrinos nessas casas, porque os fiéis doaram seus presentes para os enfermos e não os sadios. Reclamou também que pessoas casadas entram nessas casas, em alguns casos para escapar da autoridade secular, e levam uma vida ainda mais luxuosa do que antes. Estes devem agora viver religiosamente, no hábito de um religioso, ou ser expulsos, e deve-se cuidar para que não fujam com os bens que pertencem à casa e assim lucrem com sua fraude.

Até onde podemos discernir o arcabouço legal desse decreto? Frequentemente, tem sido retratado como o próximo passo na resposta da Igreja aos hospitais, com base no cânone de Latrão III para leprosos, *Cum dicat Apostolus*.²⁰ Na verdade, ele oferece um contraste melhor com esse cânone. A linguagem de *infirmi / sani* pode ser um eco de *Cum dicat Apostolus*, mas seus termos são notavelmente diferentes. Alexandre agiu para remediar a privação daqueles a quem foi negado cuidado espiritual por causa de sua doença, e cuidadosamente evitou fazer referência a qualquer casa ou instalação. O decreto de Courson anunciava seu assunto em sua linha de abertura, "Em casas de leprosos e hospitais de enfermos e peregrinos". Seu objetivo declarado era proteger os lugares, não os residentes, e sua justificativa para a ação era garantir que a riqueza da casa fosse distribuída para seu uso designado, 'pois, na verdade, os bens recolhidos lá pela devoção dos fiéis não foram atribuídos para o uso dos saudáveis, mas sim para os enfermos'. Ao agir para defender os legados, o decreto protegia aquela riqueza de seu povo. Os residentes eram tanto o problema quanto o meio de remediar, de modo que o decreto limitava o número dos saudáveis, impunha-lhes a vida religiosa e os votos, e obrigava os recalcitrantes a partir. Aqui, uma vida comum não era uma condição a ser sustentada, mas a prescrição, baseada no status da casa: 'se a riqueza do lugar permitir'.²¹ Considerando que Alexandre garantiu direitos para grupos aos quais foi negado cuidado espiritual, Courson impôs uma vida de renúncia (de buscas carnis, lazer, luxo e liberdade de domínio).

No manuscrito de Paris, o decreto do hospital ocorre em uma seção intitulada, 'Para freiras' ('Ad moniales'). Seus primeiros oito capítulos tratam de freiras, embora os últimos treze digam respeito a religiosos do sexo masculino, principalmente abades e priores. Entre esses grupos está o decreto do hospital. Mansi forneceu um título ('De iis qui manent ...'), cujos 'aqueles' podem parecer ligar o decreto aos que o precedem, sobre as freiras. Isso seria uma leitura errada. Seu 'aqueles que moram' é uma frase descritiva, necessária porque não há nenhum substantivo no decreto, como 'freiras', 'clérigos', 'abades' ou 'religiosos'. Reflete uma ausência maior, pois não há estatuto eclesiástico, ou categoria para as pessoas no decreto do hospital. A comparação com as 'falsas freiras' de Latrão II revela a estranheza do decreto. Uma exigia que as freiras se retirassem para um claustro de um único sexo, a outra organizava uma comunidade mista (o 'De domibus ...' de sua linha de abertura sinaliza um novo assunto, cuja congregação mista está estranhamente suspensa entre as duas metades da seção).²² Os objetos eram diferentes (freiras x casas) e assim também suas justificativas. Latrão II tinha assegurado que aqueles que alegou ser freiras seguir uma regra (ou seja, que *Regulares* têm uma *regula*); Paris preservou os presentes dos fiéis para os fins pretendidos. No primeiro caso, a própria resolução de uma mulher de assumir um status religioso e assumir um hábito religioso atraiu a resposta das autoridades supervisoras; neste último, o povo não escolheu um hábito religioso, nem mesmo uma vida religiosa. A resolução de ser

religioso não foi deles; era do conselho. Usar um hábito religioso foi a solução do conselho para um problema não de vida religiosa desordenada, mas de lugares desordenados.²³

O decreto do hospital marca uma ruptura com a legislação anterior de maneiras que sugerem perícia contemporânea. Em 1213, o *Breviarium* de Bernardo era o texto legal do momento. Estava intimamente ligado ao trabalho dos reformadores parisienses, conceitualmente (a *Summa* do próprio Courson foi estruturada usando o *Breviarium*) e literalmente (os decretos do concílio de Rouen foram encadernados ao lado do *Breviarium* em seu único manuscrito sobrevivente, de Mont-St-Michel)²⁴ O próprio decreto foi inspirado no novo título de Bernardo, 'Sobre as casas religiosas' (3.31), dando um passo adiante para explorar o que agora significava para 'aqueles que vivem dentro de [tal] uma casa religiosa'. Na verdade, 'religioso' e 'casa' são os dois conceitos vivos que permeiam o decreto, que se preocupa particularmente com a relação entre eles. Os redatores parecem não ter consciência ou não se impressionar com a definição do próprio Bernard de "religião" neste título, que era fundamentalmente romana, uma questão de categorização e jurisdição, não de disciplina religiosa.²⁵ Em vez disso, eles se concentraram na declaração de Urbano de que os lugares confirmados pela autoridade episcopal para uma tarefa caritativa 'deveriam ser religiosos' (1 Comp. 3.31.4 = X 3.36.4, *Ad haec*). O decreto é como uma versão legal do problema colocado pelo *Breviarium*: o que significa para um 'lugar religioso' ser religioso. Não tinham interesse jurídico, pois as respostas careciam de precedente jurídico e contradiziam conceitos básicos sobre a vida comum. Em vez disso, eles consideraram 'religião' como uma questão moral, do que era apropriado fazer ('illud omnino indignum est') e, especialmente, uma questão de modo de vida: 'viver religiosamente em um hábito religioso'. Aqueles que se 'mudaram para tais casas, sob o dossel da religião' devem viver religiosamente, não secularmente: em comum, sob votos e em trajes religiosos. O decreto estava voltado para o mundo, não para a lei.

O decreto de Courson teve um interesse genuíno em casas de bem-estar. Tinha uma noção clara da natureza jurídica dos hospitais, e baseava seu poder jurídico para agir nestes fundamentos: que os fiéis haviam cedido bens para um uso caritativo específico e que esse ato deve ser defendido antes de tudo. Como a legislação carolíngia e o *Ad haec* antes, e como *Quia contingit* um século depois, ela identificava a *dispositio* dos dons dos fiéis como o elemento definidor da lei. O que Courson acrescentou foi uma visão de uma vida religiosa nesses lugares. Não era a vida religiosa dos *regulares*, porque era um estabelecimento misto, com gente casada. A exigência de que esses homens e mulheres, juntos, professem a castidade, uma vida sem bens pessoais e a obediência a um prior, revelam que os reformadores brincam com um novo modelo de serviço religioso. Eles não estavam tentando tornar os hospitais monásticos, mas torná-los "religiosos". No cerne do decreto estava uma nova e ousada agenda para hospitais. De onde veio a visão? O lugar natural para se voltar é a *Summa de moralibus quaestionibus theologicis* do próprio Courson, como uma destilação do pensamento dos teólogos morais.²⁶

O decreto pode ter uma dívida passageira com as idéias teológicas da *Summa* de Courson.²⁷ Escrita entre 1208 e 1212, a 'Summa sobre as questões morais da teologia' foi notada por seu tratamento inovador da usura e da esmola; isto é, do ganho moral e do desembolso de riqueza.²⁸ Dadas essas preocupações, é estranho que hospitais e leprosários estejam em grande parte ausentes, mesmo na seção 'da esmola' (16).²⁹ Eles ocorrem uma vez na seção sobre usura (11), em um capítulo que considera o que um prelado deve fazer se souber que uma igreja ou outros edifícios foram construídos com ofertas feitas por usurários.³⁰ A resposta de Courson, uma de suas posições mais extremas, está amplamente preocupada com as igrejas 'construídas a partir do pecado [de modo] que aqueles que estão nelas mal possam comer, exceto o que vem do roubo'.³¹ Se a igreja já tivesse sido consagrada (e por isso não pudesse ser devolvida aos usos seculares), então um abade e um capítulo poderiam 'resgatá-la' reembolsando o valor total do presente, seja ao usurário ou como esmola pelas almas do convento; no entanto, igrejas não consagradas podem ser destruídas com lucro. Mas os usurários também haviam feito doações 'para fornecer janelas, dormitórios, eremitérios, hospitais ou leprosários', o que então deveria ser feito? Baseando-se em bons conselhos, os destinatários devem primeiro determinar o valor do presente e, em seguida, fazer esforços para restituí-lo.³² Aqui, hospitais e leprosários são

categorizados, em termos agora familiares, não como comunidades (igrejas), mas como objetos ou edifícios. A compensação financeira foi uma troca adequada por esses bens materiais.

Hospitais e leprosários são o assunto de um capítulo. É o mais breve dos nove que compõem a seção 24 de Courson, 'sobre os votos dos religiosos ou de quem se torna religioso'.³³ A seção trata dos títulos 27 (*De regularibus transeuntibus ad religionem*) e 28 (*De conversione coniugatorum*) do *Breviarium* de Bernardo . O título 27 de Bernard tinha começado com Alexander *Ad petitionem* , mas Courson ignorou esse decreto; na verdade, ele ignorou amplamente o conteúdo do título 27, reformulando-o, mas concentrando-se no título 28, sobre a conversão de pessoas casadas à vida religiosa, cujos capítulos ele desenvolve mais prontamente. A seção de Courson explora a natureza dos votos, especialmente quem pode fazer uma profissão religiosa vinculativa e em que circunstâncias. Seus capítulos discutem a juventude (c. 1) e o movimento entre as ordens (cc. 8, 9), mas a maioria deles diz respeito a pessoas casadas que desejam entrar no claustro, receber ordens sagradas ou se tornarem bispos; isto é, como alguém pode entrar na igreja e deixar um cônjuge para trás (cc. 2–6). O material de Bernard também lutou com as circunstâncias em que um cônjuge pode deixar um parceiro para se tornar freira, monge, padre ou bispo. Em sua coleção de decretos, uma separação total dos sexos - em diferentes instituições, por exemplo - foi presumida e aplicada. Dirigindo-se a homens casados, por exemplo, *Ad petitionem* decretou que 'nenhum de vocês deve ousar tonsurar uma mulher ou presumir recebê-la para morar com vocês'.

Inserido entre duas discussões - sobre deixar o cônjuge para ir para a igreja e mudar entre as ordens religiosas - o [capítulo 7 de Courson](#) se destaca. É necessário citar na íntegra:

Quanto aos homens e suas esposas que entram juntos em uma casa de leprosos ou em um hospital para servir e ali permanecer perpetuamente, dizemos que não devem coabitar ou ter relações carnis. Pelo contrário, como diz a citada decretal de Alexandre [III], eles devem morar em habitações separadas.³⁴

A frase concisa difere dos outros oito capítulos: é a única em que os casais podem entrar na mesma casa, e a única que não faz menção a voto ou profissão, marido e mulher simplesmente 'entrando juntos ... para servir e permanecer lá perpetuamente'. Finalmente, é o único capítulo a não se apoiar na autoridade decretal. Courson, usando a frase 'dicimus quod' (dizemos isso), gesticula vagamente em direção a um decretal de Alexandre III, mas não especifica qual decretal. O princípio de moradias separadas pode sugerir *Uxoratus* (1 Comp. 3.28.8 = X 3.32.8), de *Ad petitionem* , que permitia a um homem casado entrar na ordem somente com a permissão de sua esposa e então se ela fizesse um voto de continência perpétua e vivia em casa própria (*in domo própria*) com os filhos e família ou, se de reputação duvidosa, entrava em casa religiosa. A linguagem, entretanto, provém de outro decretal (1 Comp. 3.28.2 = X 3.32.2), que permitia a dissolução de um casamento quando um cônjuge entrava em um mosteiro, desde que o casal não tivesse tido relações carnis (*carnalis commixtio* , a frase reutilizada por Courson); visto que eles não se tornaram uma só carne (até mesmo os santos foram chamados do casamento!), o cônjuge restante pode se casar novamente.³⁵ Qualquer um dos decretos não sustenta a exigência de castidade dos casais estabelecidos no mesmo hospital.

Tal como acontece com tantas declarações anteriores sobre casas de bem-estar, as contorções de Courson iluminam sua agenda. Courson usou o *Breviarium* de Bernard, mas não seu título 31, em casas religiosas, com seus decretos de hospitais, e sua abordagem ignora os próprios argumentos de Bernard para hospitais. De uma maneira mais tradicional, Courson fez do povo ('De viro et uxore') seu tema, não das casas. Ele então trabalhou para construir uma nova exigência: que os casais que atendem em hospitais permaneçam castos. Tem como premissa o fato de que os cônjuges estavam juntos e não professavam (não havia voto de castidade para se voltar). A preocupação de Courson era evitar o contato sexual e, talvez mais do que isso, a suspeita de sexo que resultaria da coabitação (a seção da *Summa* que se segue a esta é *De scandalo*). Seria um erro exagerar o interesse de Courson por hospitais, que era marginal na melhor das hipóteses. As casas de bem-estar não eram um tópico parisiense, e seu professor, Peter the Chanter, não havia feito menção a hospitais, *xenodochia* ou leprosários em seu próprio *Verbum abbreviatum*.³⁶ O argumento de Courson era mais moral do que religioso.³⁷ A sua preocupação era com o

escândalo da actividade sexual e não com as próprias casas, embora a situação irregular dessas casas tivesse criado este problema particular, com os casais a entrarem juntos numa vida de serviço, mas não numa profissão religiosa. O capítulo foi produto de seu interesse pelos votos, uma preocupação que permeia seu trabalho.³⁸ Visto que sua *Summa* se preocupava com os pobres e com as esmolas, com a natureza dos presentes e com as qualidades dos votos, é a ausência de casas de assistência que se destaca.

Existem relações entre a *Summa* de Courson e seu decreto conciliar. Ambos se referem a 'hospitais e leprosários', distintos mas sempre emparelhados. Ambos compartilham uma preocupação com os casais que vivem juntos nessas casas, como no mundo. Com menos certeza, a terminologia cuidadosa do decreto de um "voto" de castidade, uma "renúncia" à propriedade e uma "promessa" de obediência pode refletir o interesse de Courson pelos votos.³⁹ No entanto, os contrastes são mais significativos. O decreto está estruturado em torno da introdução de "casas religiosas" por Bernard, o que a *Summa* ignora. O decreto construiu um quadro mais complicado de escândalo, onde homens e mulheres saudáveis, e aqueles "unidos pelos grilhões do casamento", foram transferidos para hospitais como uma fraude, continuando a se deleitar com a vida mundana e atividades carnavais.⁴⁰ No entanto, o escândalo não era seu alvo, apenas seu argumento para efetuar sua ação principal, que era submeter as casas adequadamente dotadas a um governo, sob um prelado, com votos e trajes religiosos. Essa era uma agenda muito mais radical do que a proibição de contato sexual de Courson. Seu fundamento jurídico, de proteger os presentes dos fiéis para seus usos atribuídos, pode parecer ecoar a discussão de Courson sobre a usura, uma vez que a qualidade moral do presente tem consequências para os destinatários. No entanto, na *Summa*, um prelado deveria intervir para proteger a vida religiosa da contaminação por presentes contaminados; o decreto introduziu a vida religiosa para proteger os dons. Poderíamos, portanto, detectar a influência de Courson na redação do decreto, mas sua agenda não era a dele.

A agenda, de submeter hospitais e leprosários a uma vida comum com votos, não pode ser encontrada nos textos dos teólogos parisienses, e voou em face do precedente legal. De quaisquer declarações escritas, é melhor refletido na *Historia Occidentalis* de Jacques de Vitry, embora não em sua famosa declaração sobre hospitais. Mais relevante é uma passagem anterior na qual Vitry argumenta que as muitas formas de vida cenobítica compartilham o mesmo fundamento, que consiste em quatro requisitos: renunciar ao mundo, não ter posses privadas, prestar obediência a um superior e observar continência.⁴¹ As ideias não são em si mesmas incomuns, mas sua destilação e linguagem são distintas e ecoam a linguagem do decreto. A passagem ocorre no último dos três capítulos (cc. 11–13) para introduzir uma discussão sobre as ordens monástica, regular e secular. Mais tarde nesta discussão, entre "a religião e governo dos Humiliati" (c. 28) e "cânones seculares" (c. 30), está a declaração de Vitry sobre hospitais reformados e leprosários, vivendo sob uma regra. Os capítulos que precedem imediatamente sua introdução à vida religiosa celebram um grupo de pregadores famosos que cresceu em torno de Peter the Chanter, que incluía Fulk de Neuilly, Stephen Langton e Robert de Courson (cc. 6–10). A referência nos remete à rede de reformadores e ao contexto em que o decreto se concretizou.

O lançamento da legação de Courson

Em 1213, Courson foi o agente mais zeloso e influente de Inocêncio III na preparação do grande conselho do papa e da nova cruzada.⁴² Sua ascensão foi rápida. O homem de Derbyshire mudou-se para Paris na década de 1190, onde se tornou um importante estudioso no círculo de Pedro, o Chanter, aquele grande mestre de Reims que se tornou cantor de Notre Dame em 1183, então reitor de Reims em 1196, antes de sua morte em 1197.⁴³ Durante seu tempo em Paris, Courson desenvolveu laços estreitos com outros estudantes do círculo: o homem de Lincolnshire Stephen Langton, Jacques de Vitry de Reims e o italiano Lotario dei Conti di Segni, o futuro Inocêncio III.⁴⁴ Courson aparece pela primeira vez no registro escrito em 1200, quando o vemos como um *magister*. Uma carreira ativa como juiz papal delegado começou em janeiro de 1204, levando a uma sucessão de nomeações como cônego de Noyon (1204–8 / 9), depois Paris (1209–12).⁴⁵ Foi durante esse período que ele redigiu e revisou sua *Summa* (1208–12). Em junho de 1212, Inocêncio

III o nomeou cardeal de Santa Stefano em Célio Monte.

Courson aparece em Roma em fevereiro de 1213 e é gravado lá novamente em 18 de abril de 1213.⁴⁶ No dia seguinte, Inocêncio III emitiu sua intimação geral para Latrão IV e cartas despachando legados para regiões da Europa.⁴⁷ Ele comissionou Courson como legado à França, para pregar a próxima cruzada à Terra Santa e se preparar para o grande conselho, identificando abusos. Embora a mesma carga fosse dada a cada legado, este último foi reconhecido como o legado de Courson, vinculado ao seu conselho de Paris e à teologia moral das escolas. Como legado, Courson surge como uma figura controversa e difícil. Ele foi castigado por cronistas contemporâneos por suas atividades agressivas e ilegítimas, embora estas tenham sido freqüentemente descartadas como respostas partidárias às negociações políticas do legado, inflamadas por suas medidas anti-usura.⁴⁸ Portanto, é em Paris e seus conselhos legatinos que repousa a reputação de Courson. O que se segue não contesta a importância do pensamento dos moralistas ou sua influência na política de sua época. Ele questiona a forma e a simplicidade de nosso modelo conciliar Paris-Roma.

O Conselho de Reims (1213)

Os Dicksons forneceram um cronograma para os conselhos e um itinerário para Courson enquanto ele cruzava a França.⁴⁹ Vê Courson anunciando sua chegada à França com um conselho em Paris em junho de 1213, e realizando um segundo conselho em Rouen em fevereiro / março de 1214. Ele então se voltou para o sul para se juntar aos cruzados albigenses no final da primavera, realizando conselhos em Bordeaux (em Território inglês) em 25 de junho e Clermont-Dessous em 27 de julho. Após a derrota do rei João na batalha de Bouvines, Courson passou o final do verão de 1214 negociando uma trégua entre os reis ingleses e franceses. Nesse ponto, sua energia frenética parece enfraquecer. Ele voltou lentamente da Picardia para Tours. Novos conselhos foram realizados em Montpellier em 8 de janeiro e Bourges em maio de 1215, embora Courson não tenha comparecido ao primeiro: ele emitiu sua convocação de Reims em 7 de dezembro de 1214, mas o próprio conselho foi convocado sob Pedro de Benevento, um legado papal que havia sido na região desde abril de 1214, enviado para ajudar na cruzada albigense.⁵⁰ Em vez disso, Courson virou para oeste de Reims em direção a Le Mans, depois Soissons.

Ao acompanhar todas as atividades frenéticas de Courson, foi fácil esquecer que nosso conhecimento dos conselhos pode ser incerto. Ironicamente, sabemos mais sobre Montpellier, o conselho que Courson não realizou.⁵¹ A legislação sobrevive integralmente apenas para Paris, Rouen e Montpellier, o último com um texto muito mais breve. Bourges emitiu decretos truncados em face da rebelião local, enquanto os de Clermont e Bordeaux foram perdidos, embora o último (aparentemente um grupo limitado de decretos) tenha sido relatado em uma carta de Courson ao rei John.⁵² Quanto às datas, apenas as de Montpellier e Bordéus são certas, enquanto as cartas de colocação de Courson em Clermont em 29 de julho de 1214 e em Bourges em maio de 1215 sugerem datas gerais para esses concílios.⁵³ São as datas dos primeiros concílios que são menos seguras. Uma crônica de Rouen relatou a chegada de Courson sob o ano de 1214 e, porque as cartas colocam o legado na Bretanha em janeiro e, mais particularmente, em Hyenville em 13 de abril daquele ano, março parece uma época provável para o conselho de Rouen.⁵⁴

A data do conselho de Paris é apenas o melhor palpite. Apenas uma referência coloca Courson na cidade durante sua legação, quando em agosto de 1215 ele promulgou os estatutos da universidade de Paris, seu último ato importante antes de seguir para o sul, para Roma.⁵⁵ Para o conselho de Paris, a própria legislação do conselho constitui sua principal evidência: ela sobrevive em um manuscrito do século XIII da abadia de Saint-Victor, e sua coleção mais completa de decretos, amplamente repetida em Rouen, aponta para o período anterior do legação.⁵⁶ Para os Dicksons, parecia "perfeitamente natural" que Courson seguisse diretamente para Paris, porque carregava cartas de Inocêncio III para Filipe Augusto, seu filho Luís, e Branca de Champagne.⁵⁷ Eles presumiram que o rei residia na capital real; na verdade, Filipe e Luís estiveram em Flandres no final da primavera e no verão de 1213, com a intenção de lançar uma invasão à Inglaterra.⁵⁸ Uma ocasião mais provável para o conselho de Paris poderia ser o final do verão, quando Courson estava na região ao sul de Paris, em torno de Melun e Sens em agosto e setembro de 1213, antes de se

mudar em outubro para Auxerre e Troyes.⁵⁹ Não há registro datado do paradeiro de Courson entre Roma em 19 de abril e Melun, em meados de agosto. Seus primeiros quatro meses continuam desaparecidos.

No entanto, há evidências de que Courson esteve ocupado nesses meses e que sua legação não começou em Paris. Uma declaração de um cronista contemporâneo de Rouen registrou que "Robert de Courson, legado papal, veio a Rouen no ano de nosso Senhor de 1214, tendo celebrado um concílio primeiro em Reims, depois em Paris".⁶⁰ Os Dicksons indeferiram a nota de Reims por falta de provas que corroborassem;⁶¹ mas eles agiram rápido demais. Uma segunda referência, entre uma série de acréscimos à legislação de Paris, observa as penalidades para um prelado ou cônego que possa cair em uma vida de infâmia "depois do concílio de Reims".⁶² E, terceiro, há uma carta em nome de Courson, como legado, reforçando o que foi estabelecido por um conselho em Reims.⁶³ Esta não foi uma referência ao conselho de Inocêncio II de 1131, como Paul Bonenfant havia assumido.⁶⁴ Sabemos disso porque a decisão diz respeito à regulamentação dos hospitais.

A carta sobreviveu no cartório do priorado de St Martin em Ypres e diz respeito ao hospital no mercado da cidade. Nele, Courson exige reforma, castigando os irmãos do hospital por não observarem os estatutos do conselho de Reims.⁶⁵ Eles viviam de forma diferente, mas de uma bolsa comum que era adequada para seu sustento. Alguns eram castos, outros tinham esposas; alguns usavam trajes religiosos, outros seculares; e o número de irmãos e irmãs saudáveis quase excedia o dos enfermos. Isso acontecia porque eles não tinham um prelado e uma regra de vida, conforme estabelecido pelo conselho de Reims. Como remédio, Courson confiou o cuidado espiritual da casa ao prior de St. Martin's, a quem os irmãos do hospital jurariam obediência. Por sua autoridade legatária, Courson exigia que os irmãos e irmãs fossem obedientes ao prior, que deve garantir que eles vivam regularmente e observem o que foi estabelecido no conselho de Reims, uma vez que (porque o hospital ficava na paróquia do convento) cabia ao antes de corrigir seu comportamento de acordo com a disciplina de uma regra apropriada. A carta pode ser lida como se um hospital rebelde estivesse sendo prejudicado, mas tanto as reclamações quanto os remédios foram emprestados de outro texto. A estrutura da carta e muito de sua linguagem foram retiradas do decreto do hospital: sua qualificação para agir (que os irmãos e irmãs tivessem recursos adequados para viver em comum), bem como seus requisitos (em regra, obediência a um prelado, continência, e um hábito religioso) todos seguem o decreto, assim como suas críticas de que os saudáveis correm o risco de superar os enfermos e que os membros casados se envolvem em atividades carnais, como fizeram no mundo. A breve carta invoca o conselho de Reims (*Remensis concilii*) três vezes. Ypres estava na diocese de Thérouanne, parte da província de Reims, então este não foi um erro de copista para Rouen (*Rotomagensis*) ou Paris (*Parisiensis*). Tanto a estrutura legal da instrução de Courson quanto sua autoridade derivaram desse conselho esquecido.

As circunstâncias da carta lançam luz sobre a reforma do hospital de Courson e sua legalidade. A carta foi despachada durante a legação de Courson, embora não seja claro quando, uma vez que a cópia não possui cláusula de datação. Hanssens sugeriu que Courson estava em Ypres em dezembro de 1213, a caminho de Arras para Oostkamp.⁶⁶ Este é o período provável, embora a conexão pareça ter sido de pessoa, e não de lugar. As palavras iniciais da carta sugerem que Courson não compareceu ao hospital pessoalmente e não estava necessariamente em Ypres quando escreveu a carta; na verdade, sua simples reformulação do decreto torna esta uma resposta estranhamente burocrática à situação (repreender prelados raramente perdia a chance de ilustrar as correções com críticas particulares e cor local). O agente por trás do ato é sugerido pelo único detalhe local da carta, que 'o hospital está situado em uma paróquia cuja responsabilidade (*cura*) é sabidamente pertencente ao prior de Ypres'. Na verdade, a carta é endereçada a Henry, prior de St. Martin's, e é aí que reside o problema. Pois o hospital era uma fundação municipal, sob a supervisão dos *scabini* , ou oficiais cívicos. Seu desejo de garantir uma capela e um capelão para o hospital os colocara em conflito com o priorado, a grande igreja de Ypres, que detinha o monopólio da jurisdição espiritual na cidade.⁶⁷ Por trinta anos a controvérsia se alastrou. Finalmente (e apenas) foi resolvido, em um acordo confirmado pelos juízes papais delegados em 1212, que enfatizou os muitos trabalhos que haviam sido

empreendidos pelos *scabini* e burgueses.⁶⁸ O convênio permitia ao convento disponibilizar um sacerdote de entre seus cônegos, que deveria celebrar na capela e visitar os enfermos, mas viver e comer no convento; era um contrato de serviços que mantinha os cânones longe do governo do hospital. A carta de Courson não resultou de um novo acordo, pois não faz menção ao *scabini*, que teria de consentir; em vez disso, é uma diretiva feita por petição de Henry, que foi aplicada localmente.⁶⁹ Uma segunda reclamação do priorado sobre as exações tomadas pela cidade - aparentemente direitos em igrejas e capelas - também foi resolvida em favor do priorado em maio de 1214, por juízes delegados sob a autoridade legatina de Courson.⁷⁰ É possível que estas duas petições, uma respondida com força, outra entregue a julgamento, tenham sido apresentadas ao legado no mesmo momento. Se for assim, isso reforçaria a data do início do inverno 1213/4.

A carta é evidência de uma anexação por Henry. Como chefe de uma importante igreja, ele quase certamente participou do conselho de Reims. Pode ter sido a própria delegação do priorado que descobriu uma oportunidade de afirmar autoridade sobre o hospital antes contestado (e agora ressentido). Todo o seu caso baseava-se no decreto. Empregava a autoridade do conselho para atingir os irmãos e irmãs, exigindo que se submetessem a uma regra e totalmente à autoridade do prior. Ao obedecer, Courson revela a reivindicação jurisdicional que fundamenta seu decreto: a exigência de que hospitais adequadamente dotados se submetam a uma regra era fundamentalmente uma declaração de que tais lugares pertenciam à supervisão da igreja. No caso de Henry, o plano falhou. Em 1217, Honório III confirmou o acordo de 1212.⁷¹ Depois de 1215, não há evidência do mandato de Courson nem de qualquer direito do anterior de regulamentar o hospital e corrigir seus irmãos e irmãs.⁷² As portarias sobreviventes do hospital, de 1268, foram expedidas pela cidade, não fazem menção ao prior e não contêm votos religiosos.⁷³ A intervenção de Courson havia sido anulada (na verdade, apagada).

A carta de Ypres sugere que o conselho de Reims foi anterior ao de Rouen, mas por quanto tempo? A única data convincente para Courson em Reims, 7 de dezembro de 1214, é tarde demais para o conselho. Uma viagem anterior no outono de 1213 de Troyes a Saint-Quentin oferece uma possibilidade, pois esta rota pode tê-lo levado por Reims.⁷⁴ No entanto, as palavras da crônica de Rouen, "primeiro em Reims, depois em Paris", exortam-nos a olhar mais cedo e para o lançamento da legação.

A viagem de pregação do início do verão de 1213

Do outro lado do canal e muitos anos depois, em 1253, Robert Grosseteste, teólogo e bispo de Lincoln, estava morrendo. Em seu leito de morte estava o monge e cronista de St. Albans, Matthew Paris, que registrou os pronunciamentos finais do bispo, uma série de repreensões sobre o estado da igreja. Entre eles, intromete-se um momento da juventude do bispo, quando ele se lembra de ter visto e ouvido 'santos padres e nossos professores' expulsando usurários de regiões da França com sua pregação; ele nomeia Eustace, o abade cisterciense de Flay; mestre Jacques de Vitry; o arcebispo "exilado" (*exulanos*), Stephen Langton; e o mestre Robert de Courson.⁷⁵ Paris escreveu sobre esses pregadores uma segunda vez, em sua *Vida* de Stephen Langton. Seu único fólio sobrevivente reúne quatro episódios do tempo de Langton no exílio, incluindo um que mostra Langton retornando de Roma para a Inglaterra e pregando, primeiro na Itália contra a heresia e depois no nordeste da França contra a usura.⁷⁶ Na segunda etapa, ele foi acompanhado por Courson, 'cardeal da Igreja Romana, [e] juntos processaram usurários a ponto de eliminar a usura'.⁷⁷ Paris então se vira para observar que cópias de seus sermões e parábolas, junto com as de Jacques de Vitry, foram preservadas em um manuscrito na abadia de St Albans para qualquer pessoa que desejasse lê-los.⁷⁸

Essas referências foram notadas, mas nunca desenvolvidas, porque a vida de Paris apresenta um problema de cronologia. A *Vida* coloca a pregação de Langton (§3) após sua estada em Roma por Latrão IV, quando ele foi repreendido por Inocêncio III (§2), e antes de sua tradução do corpo de Thomas Becket em 1220 (§4). Isso parece datar qualquer turnê de pregação entre 1216 e o retorno de Langton à Inglaterra em maio de 1218.⁷⁹ No entanto, o arcebispo e o legado não podiam estar juntos nessas regiões naquela época.⁸⁰ A incapacidade de identificar tal passeio conferiu a ele uma qualidade lendária.⁸¹ Para fazer a

quadratura do círculo, foi sugerido que os pregadores viajassem separadamente.⁸²

Uma data funciona para uma grande viagem de pregação: final da primavera e início do verão de 1213.⁸³ Neste ano, o exilado Langton deixou Roma depois de janeiro de 1213, viajando para o norte; seu paradeiro é desconhecido até meados de julho, quando ele chegou à Inglaterra, com outros bispos a reboque.⁸⁴ Matthew Paris dá um itinerário, movendo Langton primeiro para a Itália Cisalpina e depois para a França e depois para Flandres, onde se juntou a Courson, os dois pregando contra a usura perto de Arras e Saint-Omer e na região de Flandres.⁸⁵ A rota segue a *via Frankigena*, a rota principal de Roma à Inglaterra, ao longo do leste da França, através de Reims, e em Flandres, depois Calais.⁸⁶ Esta é a direção que Courson também teria seguido ao deixar Roma, nos dias após 19 de abril, armado com cartas para Branca de Champagne, em Troyes, e Filipe Augusto e seu filho Luís. No final de maio, Philip havia deixado Gravelines onde, com seus planos de invadir a Inglaterra fracassados, ele agora atacava as cidades flamengas do conde de Flandres.⁸⁷ (Saint-Omer e Arras estavam a oeste do conflito, na estrada para Gravelines de Reims.) Havia motivo para estar na área: Langton e Courson estavam no centro dos esforços para garantir a paz entre os dois reis, e isso foi o teatro da guerra.⁸⁸ Um terceiro jogador importante, Jacques de Vitry, também esteve na área no início do verão. Três anos antes, ele havia se mudado para lá para ficar perto de Marie d'Oignies, agora sua conselheira espiritual, uma mulher santa que havia deixado o mundo para servir a Deus em um leprosário, inspirando seu marido e outros a segui-lo.⁸⁹ Em meados de junho de 1213, Marie estava morrendo em Oignies, a trinta quilômetros de Arras, e Vitry fazia vigília em seu leito de morte.⁹⁰ Langton não foi o único estudioso lembrado por uma viagem de pregação contra a usura: a pregação de Courson contra a usura foi amplamente notada por cronistas e causou tal consternação que Filipe Augusto reclamou ao papa na primavera de 1214.⁹¹ Depois disso, os cronistas se voltaram contra ele, condenando o pregador por seus ataques a abusos clericais e seu recrutamento 'indiscriminado' de cruzados, incluindo 'crianças, velhos, mulheres, aleijados, cegos, surdos e leprosos'.⁹² Somente no início do verão de 1213 as pessoas, os lugares e a grande iniciativa anti-usura se alinham.

A imagem é desenvolvida por uma rede de longa data que foi ativada para a turnê de verão. No ano anterior, Vitry e William, arqui-diácono de Paris, haviam recebido a incumbência de pregar a cruzada albigena na França e na Alemanha. O cronista dessa cruzada, Peter de les Vaux-de-Cernay, queixou-se de que Vitry e William foram então chamados por Courson, quando o legado chegou, cheio de entusiasmo, à França; Vitry não voltou a pregar na cruzada albigena até dezembro de 1213.⁹³ Courson provavelmente recrutou William quando este último estava em Roma como um enviado dos cruzados em março e abril de 1213. Uma figura central na história de Pedro - o general na linha de frente, construindo e reunindo máquinas de cerco - William repentinamente desaparece do relato de Pedro em este momento. Ele reaparece em abril de 1214, ao lado de Courson, sugerindo que ele ficou com o legado por meio do conselho de Rouen.⁹⁴ O famoso pregador e estudioso parisiense, Alberic de Laon, arcebispo de Reims, também se juntaria a Guilherme em julho de 1214, junto com o cantor de Reims.⁹⁵ Essas redes tinham raízes profundas: Courson, Langton e William, o arqui-diácono, colegas acadêmicos parisienses, trabalharam juntos como delegados de juizes papais.⁹⁶ Além disso, Fulk, bispo de Toulouse, amigo de Vitry e Marie d'Oignies, pode ter estado presente na viagem de pregação. Ele estava presente enquanto Marie estava morrendo e promulgou medidas anti-usura em Toulouse em 1215 que parecem ter sido influenciadas pela campanha de Courson.⁹⁷

A turnê provavelmente ocorreu entre o final de maio e o início de julho. A memória desses grandes oradores e visionários de uma nova era inspirou uma geração de jovens clérigos. Quarenta anos depois, Grosseteste lembrou-o como um ponto alto da ação moral e um momento de grande esperança então perdido.⁹⁸ Essa viagem se ajustaria ao zelo por trás da missão de Courson, seus motivos gêmeos de cruzada e reforma, e um padrão visto na corrida para seus outros conselhos.⁹⁹ E oferece uma nova cronologia e geografia para os primeiros meses do legado, sugerindo uma data provável para o conselho de Reims em julho e o conselho de Paris em agosto. Em preparação, Courson e seus aliados mais próximos pregaram em Artois e Flandres, embora haja outra forma de definir o território que percorreram: o norte da província de Reims, cujas doze dioceses formavam um longo

triângulo, sua pequena orla na costa de Abbeville, no oeste, até Antuérpia, no nordeste, seu ponto meridional, o Perthois, a leste de Troyes.¹⁰⁰ A área abrangia o nordeste da França, incluindo Arras e Saint-Omer, e grande parte de Flandres, incluindo Ghent, Bruges, Ypres e Bruxelas. Lançar a legação aqui, e com uma turnê de pregação, poderia servir a fins pastorais, políticos e práticos: anunciar a chegada do legado, transmitir as novas missões papais, engajar-se com prelados locais e aguardar enquanto os chamados para os primeiros concílios eram feitos. Também poderia cumprir uma parte importante da tarefa de Courson: identificar abusos na preparação para o grande conselho de Innocent. Ele transfere sua pesquisa das salas de aula de Paris para as cidades da província do norte, seus remédios revelados em seu primeiro conselho, na sede do arquiépiscopal de Reims. Isso cria um novo quadro no qual se interpreta a agenda de reforma de Courson e, especificamente aqui, para buscar as origens de sua reforma hospitalar.

Uma nova visão para hospitais, de Brabant a Reims

Em direção a esta região em maio de 1213, Courson estava retornando a um território familiar. Quando jovem, na década de 1190, ele acompanhou Fulk de Neuilly em suas viagens de pregação da Picardia e Brabante, e pode ter testemunhado ou mesmo auxiliado na campanha do bispo de Arras contra a heresia e a usura na primeira década do século. Novo século.¹⁰¹ Antes de se tornar cardeal em 1212, ele tinha sido um cônego de Noyon (1204–9), a igreja mãe de uma diocese de Reims. Suas atividades como juiz papal delegado concentraram-se nas províncias de Reims e Sens e incluíram disputadas eleições das sedes de Reims (1204), Amiens (1205), Troyes (1206) e Théroutanne (1209).¹⁰² Suas responsabilidades haviam se concentrado na área entre Troyes no sul, Reims no leste e a diocese de Théroutanne no norte, uma área que abrangia a província de Reims e o nordeste da província de Sens. casos, Courson havia trabalhado em estreita colaboração com eclesiásticos locais e com seus colegas juízes delegados que freqüentemente eram mestres de Noyons e Paris e oficiais da província de Sens.¹⁰³ Ele seria bem conhecido e bem relacionado entre os principais eclesiásticos da região.

The Spread of Hospital Rules (1170-1233)

Era uma região onde a reforma hospitalar estava se consolidando. Não havia começado com o *hôtel-dieu* de Montdidier que, se já tinha seu governo em 1207, era um dos primeiros produtos de uma onda que estava se espalhando das cidades comerciais de Flandres.¹⁰⁴ As primeiras iniciativas foram regras (*regula et ordo*) emitidas pelos governos municipais para seus hospitais de St John em Bruges (1188) e Ghent (1196);¹⁰⁵ então, em Liège, o mestre Jean de Nivelles foi fundamental no estabelecimento de regras para o hospital da abadia de São Cristóvão em 1199 e o hospital da catedral de São Mateus em c .1200; por volta dessa época, também, uma regra foi dada pelo capítulo ao hospital nas proximidades de Fosses-la-Ville.¹⁰⁶ Na década seguinte, o *hôtel-dieu* em Laon recebeu uma regra em c .1209, assim como o hospital de St John, Bruxelas em 1211, do capítulo da catedral local e do bispo, respectivamente.¹⁰⁷ Novos esforços também estão em andamento pelos leprosários, especialmente na diocese de Cambrai. A cidade deu constituições para a leprosária em Liège (1176), e os bispos para aqueles em Berlaimont (1176 × 1177), a leste de Cambrai, Cambrai (1178 × 1179) e Mons (1202).¹⁰⁸ Mais adiante, o arcebispo de Sens estabeleceu regras para a leprosária em Meaux (por 1193) e Châteaudun (1205).¹⁰⁹ Quando os prelados locais voltaram de Latrão IV, o foco nos *hôtels-dieu*, e especialmente nos *hôtels-dieu* capitulares, intensificou-se. Na província de Reims, o governo Montdidier / Amiens foi estabelecido em Noyon (1216 × 17) e passou pelas dioceses de Amiens e Noyons nas décadas seguintes, depois em Beauvais (1246).¹¹⁰ capítulos da catedral forneceram regras para os hospitais de St. Julien, Cambrai (1220) e Notre Dame de Tournai (+1238), enquanto os bispos emitiram regras (às vezes idênticas) às de St. John, Cambrai (1227) e Tongres (1233), Ghent (1236) e Saint-Trond (1240).¹¹¹ Um olhar mais longe revela quão notável - e quão concentrado - foi esse movimento. Para outros lugares, encontramos apenas instâncias esparsas antes de 1250: estatutos episcopais para o hospital de Angers (1200 × 1202); uma regra capitular em Paris (1217 × 21); uma regra episcopal em Coëffort, perto

de Le Mans (1231 × 1234) dada a Ferté-Bernard; e estatutos capitulares ao hospital de Le Puy (1249).¹¹²

O estudo de Le Grand sobre os estatutos dos hospitais ofereceu uma visão poderosa da reforma na França, tanto que se tornou o modelo pelo qual outras regiões foram avaliadas. Há algum tempo, ao abordar os hospitais pela primeira vez, decidi fazer pela Inglaterra o que Le Grand havia feito pela França, mas, procurando estatutos hospitalares, não consegui. Poucas regras ou estatutos apareceram na Inglaterra até meados do século XIII; em vez disso, os textos que importavam, e que continuavam a importar, eram cartas, especialmente aquelas que confirmavam os arranjos da fundação.¹¹³ Comparando esse padrão com a França de Le Grand, parecia que a Inglaterra era incomum; mas não foi, nem a França. Se sair das fronteiras nacionais, vemos um movimento concertado para criar regras para casas de bem-estar nas décadas em torno de c 0,1200, um centrado inicialmente em torno de Flandres e Brabant. Era essa área que era incomum.

O movimento se instalou nas cidades dos Países Baixos e percorreu as redes de comércio que se entrecruzavam nesta área nos limites do império.¹¹⁴ Os primeiros esforços foram liderados por cidades, mas por c 0,1200, houve um novo impulso eclesiástico. Em sua base, havia uma visão de uma vida devocional ordenada que acomodava homens e mulheres, concentrando-se primeiro em leprosários e depois, cada vez mais, em hospitais para peregrinos, pobres e enfermos. As novas idéias já haviam começado a se espalhar para o oeste por meio de redes eclesiásticas quando Courson chegou para sua viagem de pregação em 1213, mas foi só depois disso que a atividade encontrou novos centros no nordeste da França. A visão por trás dessa atividade não era tão obviamente de cima para baixo, nem tão claramente episcopal, como foi visto. Embora os bispos individualmente possam ter apoiado, a agenda inicial não era deles: os esforços eram muito difusos e se moviam com muita facilidade entre redatores cívicos, episcopais e capitulares. Essa fluidez sugere não um programa implementado, mas esforços - pelo menos em parte - para gerenciar um fenômeno mais amplo.

Hospitais e o Movimento Beguino Inicial

Então, de onde veio a visão? Embora várias grandes igrejas na região tenham despertado o interesse desde o início, foi somente depois de 1213 que os capítulos da catedral assumiram o centro do palco, criando regulamentos para seus próprios *hôtels-dieu*. Isso sugere que o decreto de Courson foi um ponto de inflexão para a reforma hospitalar na região, ampliando uma iniciativa existente, mas também reformulando-a para um novo público. Em seu rastro, a geografia da reforma mudou das redes comerciais dos Países Baixos para a província eclesiástica de Reims onde, nas décadas seguintes, a prática se espalhou. Mas não se originou nessas estruturas diocesanas ou provinciais.

A iniciativa, dada a força institucional do decreto de Courson, foi cultivada por um grupo de aliados que trabalhava na região, uma rede de acadêmicos parisienses que se espalhou por essas igrejas e cidades. No topo, facilitando o alcance do decreto legatino, estavam Alberico de Laon, arcebispo de Reims (1207–18), erudito e cruzado parisiense; e Robert de Poulain, arcebispo de Rouen (1208–21), um aliado na luta contra os hereges e a usura; e Pedro de Corbeil, arcebispo de Sens (1199–1222), outro teólogo e colega do Chanter.¹¹⁵ E as raízes parisienses se aprofundaram e se alargaram. O próprio Pedro, o Chanter, começou e terminou sua carreira em Reims, foi um benfeitor do *hôtel-dieu* de Beauvais em 1183 e foi eleito bispo de Tournai em 1193, apenas para ser transferido para esse cargo por seu próprio advogado, Stephen (1193 –1203), o ex-abade de Saint-Geneviève em Paris.¹¹⁶ Desde os esforços de Fulk de Neuilly no final da década de 1190, a pregação da cruzada parisiense e as campanhas anti-usura varreram a área, revivendo as redes de reforma e atraindo jovens estudantes.¹¹⁷ A diocese de Amiens também tinha laços estreitos com as escolas, não menos por meio de Jean d'Abbeville, regente de teologia em Paris e então decano (1215–1225) de Amiens.¹¹⁸ Ele estava entre os muitos administradores competentes, recém-saídos das escolas, que ocupavam a administração diocesana nessa época. Era uma rede sustentada por laços pessoais e ideológicos estreitos e, em muitos aspectos, sustentava diversos esforços de regulação hospitalar.

No entanto, a agenda não era escolar: a *Summa* do próprio Courson é uma evidência de que as iniciativas hospitalares não nasceram nas escolas. Ao mesmo tempo, é uma evidência de

algo que está acontecendo mais longe: que novas formas de vida religiosa, baseadas em hospitais e leprosários, estavam chamando esses estudiosos. A única declaração da *Summa* sobre as casas de bem-estar se dirigia a casais que serviam juntos em um leprosário, sugerindo que Courson conhecia casais como Marie d'Oignies e seu marido, se não da própria Marie.¹¹⁹ Jacques de Vitry certamente tinha ouvido falar de Marie em Paris. Ele ficou tão inspirado por esses relatos que, nas palavras de seu seguidor, 'ele abandonou seus estudos teológicos nos quais estava excessivamente interessado e veio a Oignies' para se juntar a ela em 1210.¹²⁰ A fonte de Vitry pode ter sido Jean de Nivelles, que em 1199 era cônego em Liège e conhecia bem Maria. Marie era de Nivelles e, no início da década de 1190, levou o marido até o leprosário de Willambroux.¹²¹ Jean de Nivelles também havia trabalhado intimamente com Fulk de Neuilly e estudado com Pedro, o Cantor, ao lado de Vitry, com quem manteria uma correspondência vitalícia.

Para a ambição mais longa por trás do decreto do hospital, podemos contar com três homens: Jacques de Vitry, Jean de Nivelles e Jean de Liroux. Nivelles e Liroux juntaram-se a Langton, Courson e Alberic of Laon, o arcebispo de Reims, na lista de pregadores renomados de Vitry. Liroux trabalhou em estreita colaboração com Nivelles; ele era um cônego de Liège e morreria cruzando os Alpes com Vitry em 1216 para buscar o reconhecimento papal da vida beguina.¹²² Nivelles estava envolvido nas regras iniciais para os hospitais em Liège c. 0,1200, e em maio de 1212, quando a cidade foi saqueada, ele estava com Marie em Oignies e, Vitry escreve: 'entristecido inconsolably para as santas virgens quem ele tinha ganhado para o Senhor por sua pregação e exemplo'.¹²³ Esses três homens foram os patronos mais importantes do que veio a ser visto como o movimento beguino inicial. Era uma nova forma de vida religiosa mais informal, caracterizada por uma piedade profundamente pessoal, pela qual as mulheres (e alguns homens) deixavam o conforto de suas vidas para servir os pobres, os enfermos e os sofredores. Marie d'Oignies passou a ser reconhecida como o primeiro exemplo desse novo modelo de vida santa (que era exatamente o que *Vida de Marie d'Oignies de Vitry* se propôs a fazer).¹²⁴ Nas décadas posteriores a 1190, as *mulieres sanctae* ('mulheres sagradas') podem ser encontradas nos Países Baixos e em Champagne, mas nossos primeiros relatos se concentram em Huy, Liège e Nivelles.¹²⁵ Sabemos tanto sobre esses lugares por causa da concentração de *vitae* escrita por cistercienses locais e cônegos de Liège, bem como por Vitry e seu seguidor, Thomas de Cantimpré: onze vidas conhecidas erroneamente como 'beguine *vitae*'.¹²⁶ Foram as mulheres que forjaram o novo modo de vida; mas aqui, perto de Liège, surgiu uma concentração de homens religiosos (devotados e inspirados) que estavam ansiosos para comunicar e institucionalizar essa visão. Não era uma visão de institucionalização; os patronos cistercienses, por exemplo, criaram conventos de pessoas do mesmo sexo, embora ainda com ênfase no cuidado dos doentes.¹²⁷ E entre c. 1199 e c. 1216 ninguém trabalhou mais do que Vitry, Nivelles e Liroux.

Esta nova forma de vida religiosa estava integralmente associada a hospitais e leprosários. Foi para leprosários que as primeiras mulheres, incluindo Marie d'Oignies e Juetta de Huy, se retiraram; e foi por meio de hospitais que mais tarde as comunidades femininas serviram. O verão de 1213 nos pede que vejamos a reforma hospitalar e essa nova vida como duas faces da mesma moeda, reunidas na pessoa de Vitry. Para os historiadores modernos, Jacques de Vitry tem quatro identidades, cada uma extraordinária: um historiador do 'Ocidente' e do 'Oriente'; um pregador, cujos sermões sobrevivem em quatro ciclos coletados; o antigo patrono e organizador da vida beguina; e o celebrador de um novo tipo de hospital, levantado do mundo. Junho de 1213 reuniu os três últimos. Foi nesse momento que Maria morreu e Vitry mudou de discípulo para apóstolo, e quando ele foi cercado por aliados influentes que pregavam (e buscavam) uma nova ordem moral, com os olhos no próximo conselho de Innocent. Nessas correntes cruzadas, surgiu o decreto do hospital. Colocando o decreto neste novo contexto, notamos que ele ignorou os bispos. Concentrava-se na reforma das próprias casas, organizando comunidades mistas em uma forma de vida mais regular e menos sujeita a escândalos, que incluía colocá-las sob um *prelatus*, uma autoridade eclesiástica masculina a quem deveriam 'prometer obediência fiel e devotada'. O decreto estava enraizado na questão maior dos *mulieres sanctae* e sua reputação.

Isso lança a própria declaração bem conhecida de Vitry sobre hospitais sob uma nova luz. Os *mulieres sanctae* eram objeto de ampla suspeita e calúnia, contra as quais seus biógrafos faziam questão de defendê-los.¹²⁸ Não se pode deixar de ver a reforma dos hospitais como parte dessa defesa. A declaração de Vitry inclui uma longa condenação do estado dos hospitais, reconhecendo - polemicamente - os piores temores dos críticos, que "casas de hospitalidade e piedade são transformadas em covis de ladrões, bordéis de prostitutas e sinagogas de judeus".¹²⁹ A imagem foi desenhada para criar um contraste decisivo entre as casas de bem-estar em geral e um novo espírito de serviço religioso que trazia consigo um novo tipo de hospital. Para ilustrar que o mais amplo 'tipo de corrupção pestilenta e abominável hipocrisia não infecta todos os hospitais', Vitry citou um punhado de novas ordens e hospitais individuais. As primeiras foram congregações religiosas exemplares: Espírito Santo da Saxia em Roma, São Sampson em Constantinopla, Santo Antônio de Vienne e Santa Maria de Roncevaux.¹³⁰ Eram movimentos do sul concentrados na França e na Itália, embora um deles, o St Sampson's, tivesse laços estreitos com Flandres, e uma nova casa filha em Douai.¹³¹ Outro, em Roma, era o grande hospital de Inocêncio III, que ele começara a construir em 1198, quase assim que se tornara papa.¹³² O segundo grupo de Vitry consistia em casas com regras individuais, em Paris, Noyon, Provins, Tournai, Liège e Bruxelas. É impressionante como as listas estão de acordo com nosso padrão de regras conhecidas antes de 1218, concentradas em Brabante e nas províncias de Reims e Sens.¹³³ De sua nova posição como bispo do Acre, Vitry estava celebrando o trabalho realizado em sua região natal, inclusive logo após o decreto de Courson. Ele também estava promovendo um programa eclesial, que diferenciava o quadro geral das casas de bem-estar dos novos ideais, que trouxeram uma nova ordem aos hospitais. Para Vitry, a reforma dos hospitais estava interligada com os *mulieres sanctae*. Positivamente, procurando reformar as comunidades hospitalares imitando o novo serviço religioso inspirado pelas mulheres. E negativamente, porque o caráter liminar dos hospitais, um estado geral de ser, lançava suspeitas sobre o novo movimento devocional do qual ele havia se nomeado advogado principal. É difícil não ver o Vitry's como a agenda por trás do decreto do hospital de Reims. Depois de forjado, o decreto do hospital ganhou vida própria. Não foi uma reforma de cima para baixo. Em vez disso, era como uma pedra que saltou brevemente de piscina em piscina, cada vez criando diferentes e menores ondulações antes de desaparecer nas águas profundas da cúria papal.

Ele nasceu de um lugar e momento específicos, quando Courson voltou à França para se preparar para o IV Latrão, em parte por erradicar as reformas a serem empreendidas pelo grande conselho. Sua legação começou com uma viagem de pregação por Artois e Flandres ocidental, que reuniu Courson com a comunidade de reformadores da qual nasceram tanto o legado quanto o papa, outrora eruditos que agora eram líderes episcopais e espirituais nas cidades do nordeste da França e do Países Baixos. Neste momento, deve ter parecido que eles poderiam mudar o mundo. O decreto do hospital era fruto da intensidade e ambição deste grupo de aliados, ansiosos por colocar a religião com firmeza no coração do cotidiano. Nesse caso, pelo menos, eles olharam para as ruas, inspirados pelos *mulieres sanctae* e pela visão de Vitry e seus companheiros de Liège. Eles tentaram dar voz institucional e trazer visão institucional a um movimento que se enraizou nas cidades locais e, especialmente, perto de hospitais e leprosários.

O decreto foi proclamado pela primeira vez no conselho de Reims em julho de 1213, onde encontrou uma audiência simpática. Prelados - homens encarregados de dioceses, capítulos de catedrais e casas religiosas urbanas - viram aqui uma resposta em termos que podiam reconhecer ao que era substancialmente um movimento laico e feminino. A regulamentação tornou-se um projeto institucional, pois os bispos e, principalmente, os capítulos, passaram a criar estatutos para seus *hôtels-dieu* em toda a província. Nessa nova arena, a reforma ganhou uma nova forma. Na implantação empolada dos estatutos dos hospitais nas décadas seguintes, os arranjos locais tiveram precedência nos regulamentos e as circunstâncias locais provavelmente estiveram por trás de sua criação. Podemos ver na concentração de estatutos para *hôtels-dieu* capitulares, um eco da regra de Aachen (816) para os cânones, que lança o *hospitalis pauperum* de um capítulo como um marcador público da observância da própria comunidade canônica.¹³⁴ Como fez a regra de Aachen,

essa nova reforma deve redirecionar nossa visão para as próprias cidades. Pode, por sua vez, levantar questões sobre movimentos locais de beguinas ou sobre iniciativas (ou controvérsias) relacionadas à vida religiosa das mulheres de maneira mais geral nessa região.

Quando o decreto chegou ao conselho de Paris em agosto de 1213, ele gerou uma resposta mais limitada. A província de Sens já havia adotado regras para leprosários, então o decreto não caiu em terreno pedregoso.¹³⁵ Aqui, a reforma foi cultivada por meio de redes acadêmicas e, especialmente, dentro da região de Champagne, que tinha laços estreitos com Reims e as redes comerciais dos Países Baixos; ali, a visão cisterciense de reforma provou ser particularmente influente.¹³⁶ Em contraste, o decreto mal teve repercussões na província de Rouen, onde foi emitido no conselho de março de 1214. Depois disso, a província mostra poucas evidências de regulamentação hospitalar.¹³⁷ A cópia remanescente dos decretos, em um manuscrito contemporâneo de Mont-St-Michel, sugere aqui, pelo menos, que o decreto não foi totalmente compreendido.¹³⁸

Depois do conselho de Rouen, o decreto desaparece inteiramente até mesmo da legação de Courson. Não estava entre os decretos dos outros conselhos legatinos, mesmo os de Montpellier (janeiro de 1215), que de outra forma seguiram em grande parte os de Paris e Rouen.¹³⁹ Para além da segurança de sua rede parisiense, as coisas azedaram para Courson. O rei Filipe protestou contra seus estritos regulamentos sobre a usura, assim como outros, levando a uma repreensão em março de 1214 por Inocêncio por exceder seus poderes legatinos em suas decisões legais; no ano seguinte, os bispos locais boicotaram o último conselho de Courson, em Bourges.¹⁴⁰ Sua história legítima ressalta os dois caracteres locais do decreto do hospital: suas raízes nas novas vidas religiosas dos *mulieres sanctae* na rede comercial dos Países Baixos, depois seus usos episcopais e capitulares na província de Reims.

Vida após a morte: uma falha na lei

Em Roma, Courson foi afastado. Os cronistas franceses se deliciaram com sua desgraça no concílio de Latrão, quando o papa desfez tantos dos excessos desse "homem perverso".¹⁴¹ Tanto Inocêncio quanto seu sucessor, Honório III, continuaram a anular muitas de suas decisões legítimas. A legislação legatina de Courson não circulou em manuscrito, mesmo nas províncias onde foi promulgada. (Foram os estatutos sinodais de Odo de Sully, bispo de Paris (1196-1208), que moldariam a legislação sinodal em toda a França, bem como na Inglaterra, Portugal e Espanha.¹⁴²) E há motivos para suspeitar que o decreto do hospital foi especificamente rejeitado na cúria. A legislação de Courson foi examinada cuidadosamente e os elementos adotados nos cânones de Latrão, redigidos pelo próprio Innocent.¹⁴³ Nenhuma versão do decreto do hospital foi incorporada a outra legislação conciliar, sinodal, provincial ou ecumênica, mesmo por Stephen Langton.¹⁴⁴ A clara autoridade de *Si hospitale* a partir deste momento, como declaração definidora de um hospital, sugere que a decisão pode não ter sido tomada discretamente. Em poucos meses, ele apareceu pela primeira vez como uma definição em comentário, na *glossa ordinária* revisada de João Teutônico ao *Decretum*.

Dois outros decretos, observados no [Capítulo 7](#), sugerem por que o decreto de Courson foi anulado. Em 1224, Honório III interviria ao lado da priora e das irmãs do hospital de São Nicolau, Douai, que desejava assumir o governo vitorino (5 Comp. 1.19.1 = X-).¹⁴⁵ Seu bispo estava impondo a condição de que obtivessem consentimento episcopal para eleger qualquer abadessa e receber qualquer irmã, irmão leigo ou irmã leiga. De acordo com a lei, a decisão não é excepcional: a cúria exigia que, uma vez que *fossem regulares*, eles deveriam ter as liberdades concedidas a outros *regulares*. Para nós, é interessante pela luz que lança sobre a reforma desta área e pela diferença entre um hospital de domínio local e uma casa de *regulares*, numa abadia ou priorado. Pois a priora e as irmãs do hospital claramente já haviam estado sob alguma forma de *regulamento* em que o bispo tinha poderes invasivos de supervisão; assim que ingressassem na ordem *vitorina*, eles se tornariam *regulares* com o status legal que isso implica. A lei defendia o direito de uma comunidade, por sua própria vontade, submeter-se a "vincular-se mais estritamente ao serviço divino" (*ut se arctius diuinis obsequiis obligarent*) e submeter-se a uma regra

religiosa plena. O segundo decretal, mais significativo, seria incorporado no *Liber extra* (3 Comp 3.18.5 = X 3.24.8). Nele, Inocêncio III manteve o presente de um hospital em Piscia aos Hospitalários de Pisa, embora alguns dos irmãos Piscianos, bem como a própria cidade se opusessem. O papa manteve o presente porque a culpa era do hospital pisciano, não dos hospitaleiros.¹⁴⁶ A doação foi efetuada de maneira adequada, e o reitor do hospital, patrono e representantes dos irmãos cuidadosamente deliberaram e determinaram o curso de ação, em comum, nomeando três monitores.¹⁴⁷ O decreto não fez menção de regras ou votos; em vez disso, preocupava-se com o hospital como objeto material. Foi promulgado com o título 'Sobre doações' (*De donationibus*), e o princípio que defendia era que 'as pessoas de um hospital, para seu próprio preconceito, poderiam se sujeitar e doar sua própria casa a outra casa religiosa'.¹⁴⁸ Até mesmo relatou o momento-chave de submissão, quando os representantes de Pisa 'receberam a doação e a designação do hospital' do reitor, dos monitores e de outros irmãos na câmara do reitor do hospital.¹⁴⁹ A questão na lei era quem tinha o direito de dar o hospital como um local doado a outra casa religiosa, e foi determinado que a comunidade e o patrono, agindo juntos, poderiam fazê-lo. O decreto de Courson violou os princípios básicos de ambos os decretos. Impôs submissão, aos votos e a um prelado, independentemente da vontade dos interessados. Para tornar isso concreto: o hospital cívico de Ypres não poderia ser colocado sob o priorado, a menos que fosse entregue de boa vontade, após a devida deliberação, pelo *scabini* e pelo reitor e irmãos e irmãs do hospital.

Os reformadores foram além dos limites da lei. Assim como Bernardo de Pavia antes deles, eles tentaram reivindicar hospitais para a igreja e como parte da vida religiosa. E, como Bernard, seus esforços fracassaram na Calcedônia e em sua reformulação contemporânea, *Si hospitale* . Mas enquanto eles perseguiam as fronteiras do alcance legal da igreja e iam longe demais, seus esforços não foram infrutíferos. Por meio de suas redes, ligações e modelos postos em prática, os reformadores do Norte ajudaram a promover novas abordagens para a organização e regulamentação de hospitais.

Mais uma vez, o silêncio na lei disfarçou a atividade propositada (e a paixão). O momento que produziu o decreto do hospital revela o quanto as casas de bem-estar estavam no centro da vida cristã. O decreto de Courson oferece uma visão de reforma que colocava os hospitais em seu coração, mas era uma de muitas neste momento. Nas bordas desta história, vislumbramos diferentes ideais: os hospitais cívicos, como o do mercado de Ypres, um foco de caridade cívica e piedade; os *mulieres sanctae* que forjaram novas vidas religiosas entre os doentes e os pobres; os religiosos que encontraram inspiração na maneira como sua devoção pôs em prática os mais difíceis mandamentos de Cristo; Vitry e seus aliados, que acreditavam, portanto, na reforma das casas de bem-estar de maneira mais geral; os cistercienses locais que trabalharam para criar conventos de mulheres que serviam aos pobres e leprosos; os capítulos da catedral, cujos *hôtels-dieu* poderiam ser monumentos de sua própria boa governança; A grande fundação do Espírito Santo de Inocêncio III na Saxia, dando as boas-vindas aos visitantes de São Pedro, em Roma; e a ordem de hospital militar de São Sampson em Constantinopla, para citar alguns. Pensar em termos de uma reforma da igreja para os hospitais, uma visão única para esses lugares e atividades, é, portanto, errar o ponto principal. As casas de bem-estar eram manifestações de ideais cristãos tão fundamentais, tão entrelaçados na vida medieval, que eram expressões de seus ideais mais elevados em todo o espectro, da piedade e religião, ao governo e política, da compaixão humana e os problemas de riqueza (e sua ausência), ao auto-sacrifício e peregrinação. Nunca houve uma visão de um hospital.

A visão explorada aqui deve sua maior dívida a Jacques de Vitry, que viu os hospitais e serviços hospitalares como a chave para uma transformação religiosa da sociedade leiga. No verão de 1213, parece ter capturado a imaginação do bando de pregadores. O próprio Courson participou da redação do decreto do hospital e o legado usou (substituiu) sua autoridade judicial para impor tal reforma em Ypres. Quase imediatamente, Fulk de Toulouse encarregou Vitry de escrever uma vida de Marie d'Oignies, como um exemplo que poderia neutralizar a atração da heresia. Os Victorines em Paris também parecem ter se inspirado, especialmente Robert de Flamborough, um membro do grupo de estudiosos ingleses.¹⁵⁰ A biblioteca da abadia preservou uma das duas cópias da legislação de Courson

em Paris, onde está encadernada ao lado de uma carta do abade a Jacques de Vitry.¹⁵¹ Foi notado acima, no [Capítulo 2](#), que o cânone do Terceiro Concílio de Latrão sobre os leprosos atraiu apenas duas declarações sobre leprosários; ambos eram de Victorines, em 1215. No início daquele ano, e portanto antes de Lateran IV, Flamborough argumentou em seu *Liber poenitentialis* que as congregações de leprosos e aqueles que se renderam a uma *domus Dei* deveriam ser classificadas, com monges e cônegos, como *personas religiosas*.¹⁵² Mais tarde naquele ano, seu colega Pedro de Poitiers escreveu que o privilégio se estende com credibilidade a *domus hospitales* para os pobres e para os leprosos que aderem a um *ordo*, prometendo obediência a um prelado, deixando o mundo e não tendo nenhuma propriedade.¹⁵³ Ambos os comentários refletem a iniciativa por trás e os termos do decreto do hospital.

Também na Inglaterra vemos a influência da visão daquele verão. Um colega próximo de Langton e Courson buscou a regulamentação do hospital: Richard Poore, bispo de Salisbury (1217–1228) e Durham (1228–1237).¹⁵⁴ Richard foi o único bispo inglês a exigir que novos hospitais obtenham uma 'regra ou instituição' do bispo, em seus estatutos de Salisbury (1217 × 1221). Seu estatuto ignorou o decreto de Courson, adaptando a linguagem do Latrão IV (c. 13).¹⁵⁵ É uma declaração astuta (e um pouco desonesta) na lei. Não abordou as casas ou comunidades existentes, exigindo apenas que as novas fundações recebessem uma regra do bispo. Ele faz isso falsificando sua declaração de duas maneiras. Primeiro, Poore retirou as referências à religião ou ordem religiosa (*religionem*) de seu texto exemplar. Em segundo lugar, ele ignorou o fundador, que era livre por lei para criar um hospital sem o envolvimento de um bispo. Em vez disso, ele colocou a própria comunidade como fundadora, alinhando sua vontade de fundar um *domum hospitalem* ou *scenodochium* com a aceitação de uma regra pela qual deveriam viver; ele, portanto, eliminou o fundamento com consentimento. Os estatutos de Poore em Salisbury influenciaram uma geração de estatutos conciliares e sinodais, mas nenhum de seus muitos adaptadores usou seu decreto do hospital.¹⁵⁶ E um último participante não esqueceu sua passagem pela região. Em público, Robert Grosseteste, bispo de Lincoln, exaltou a mendicância em sermões aos franciscanos, mas em particular confidenciou a seus amigos 'que as Beguinhas são as mais perfeitas e sagradas das religiões porque vivem de seu próprio trabalho e não sobrecarregam o mundo com as suas exigências', uma visão que remonta aos primeiros anos do movimento.¹⁵⁷ Em seu leito de morte, foi o inebriante verão de 1213 que ele lembrou como o ponto alto de sua juventude, com sua visão para uma nova ordem moral.

As estruturas para organizar hospitais eram cada um de seus momentos. Eles foram construídos localmente e moldados por formas regionais de trabalho. Por terem sido organizados localmente, uma personalidade, ou um grupo, poderia incutir uma nova visão da vida hospitalar, como fizeram Marie d'Oignies e, em seu rastro, Jean de Nivelles e Jacques de Vitry. O que foi excepcional foi a oportunidade da legação de Courson e o zelo de sua viagem de pregação em junho de 1213. Para Vitry e os aliados, o conselho de Reims, em preparação para o Latrão IV, apresentou uma oportunidade de imaginar uma nova ordem. Eles precisavam de lei e aproveitaram o *Ad haec* de Urbano III com sua declaração de que um hospital "deveria ser religioso" para argumentar que as pessoas dentro de tal lugar deveriam ser religiosas (ignorando tanto o contexto dessa frase quanto o significado do decreto: que a confirmação episcopal fixou um hospital, como objeto material, ao seu uso). Falhou. Seu significado não é que esse esforço tenha falhado, ou mesmo que ambiciosos visionários tenham tentado impor uma nova ordem: é que todos esses esforços falharam quando feitos na lei. Na prática, como seus registros revelam, Inocêncio III e Honório III estavam cultivando novas iniciativas - seu próprio grande complexo do Espírito Santo na Saxia, novas ordens militares e hospitalares - bem como confirmando iniciativas locais para hospitais individuais; em Lateran IV, Innocent injetou um modelo de carta, conclamando os cristãos a doar generosamente aos que não estavam, em hospitais; ainda assim, na lei, eles permaneceram em silêncio. A igreja sustentou *Si hospitale* como a definição básica de um hospital, como uma fundação cristã que poderia ser feita por qualquer pessoa, sem um bispo, e em *Ad haec* ela oferecia uma maneira de fixar um arranjo específico aos olhos da igreja. Esses permaneceram os princípios básicos do direito canônico. Voltamos a seguir, e finalmente, para o grande quadro aos olhos da igreja, e para a declaração

desenvolvida sobre hospitais: *Quia contingit*, ou 'a carta magna dos hospitais'.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ A imagem é apresentada na Introdução. Para reflexões sobre aspectos do problema, Saunier, 'Trame hospitalière'; Montaubin, «Hôpitaux cathédraux», 23–39; Watson, 'Origins'.

² *Estatutos*, 'Introdução'; Le Grand, 'Régime intérieur'; Le Grand, 'Leurs statuts'.

³ Foi usado em Noyosn (1216 × 17), Amiens (1233), St Riquier (1233), Abbeville (1243), Beauvais (1246), Rethel (1247) e Montreuil-sur-mer (1250). Le Grand acreditava que também inspirou uma segunda família de estatutos dados em Paris (1217 × 21), depois Cambrai (em 1220 e 1227) (*Statuts*, pp. xiii-xiv, xvi, com a data de Noyon ligeiramente corrigida por Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 29 n.). SOU. Bonenfant-Feytmans, 'Les Organizações Hospitalières vues par Jacques de Vitry', *ASBHH* 18 (1980), 28-32, desafiou a data inicial de Montdidier, apontando para problemas em sua carta de confirmação anexada de Inocêncio III. No último, ela estava certa; a carta papal genuína apenas confirmava a *dispositio* do hospital e a concessão de um oratório por Urbano III ([V. de Beauvillé, Histoire de la ville de Montdidier, 4 vols \(Paris, 1857\)](#)), III, peças justas. nos. 105, 111). No entanto, a regra requer um estudo mais cuidadoso antes que sua própria data interna de 1207 possa ser rejeitada, e há alguma sugestão de que a versão de Montdidier precedeu a de Amiens (M.-T. Lacroix, *L'Hôpital Saint-Nicholas à Tournai* (Louvain, 1977), 142-6). P. Montaubin, 'Le déménagement de l'Hôtel d'Amiens', em *HMM* 51–85, mostra a história do hospital de Amiens.

⁴ *The Historia occidentalis de Jacques de Vitry*, ed. JF Hinnebusch (Friburgo, 1972), 146–51; tr. J. Bird, 'Texts on Hospitals', em Biller e Ziegler, eds, *Religion and Medicine*, 109-13. O início do século XIII é um período em que os historiadores mudam de nomes próprios para sobrenomes. Para ser consistente e evitar confusão, principalmente de Roberts, uso sobrenomes ('Grosseteste') ou topônimos abreviados ('Courson'). A exceção é Maria d'Oignies, porque sua sagrada reputação a tornou 'Maria'.

⁵ Le Grand, 'Régime', 113.

⁶ Mollat, 'Hospitalité', 40; *HDC* 268. Mais tarde, Mollat creditou 'Richard, bispo de Soissons' (Mollat, 'Floraison', 56; seguido por Brodman, *CRME* 78). Isso parece ser um lapso, para Gerberoy. Montdidier estava localizado na diocese de Amiens, não na vizinha Soissons, cujo bispo em 1213 era Aymard de Provins.

⁷ Seu sucessor estava no cargo em 1211. A idade avançada de Gerberoy gerou uma comissão papal em sua eleição em 1204 para estabelecer se a enfermidade o impedia de cumprir seus deveres (Durand, 'Richard de Gerberoy', *Bibl. De l'école des chartes* 99 (1938), 269-70, 272).

⁸ Mollat, 'Floraison', 47-9; Brodman, 'Religion and Discipline', 125; Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux', 28. Uma exposição cuidadosa da influência agostiniana, à luz da ordem dos cânones e da diversidade de textos no norte da França, é dada em M. Mollat, 'Complexité et ambiguïté', em G. Politi et al., eds, *Timore e carità i poveri* (Cremona, 1982). Bonenfant-Feytmans, 'Organizations hospitalières', é um estudo estimulante, com alguns insights, embora muito frouxo com o material para seus argumentos.

⁹ *MPM* I. 19.

¹⁰ *MPM* I. 20–1; Moore, *Innocent III*, 220-1, 225. O paradigma é baseado em Dickson, 'Courson'.

¹¹ JW Baldwin, 'Paris et Rome en 1215', *Journal des Savants* 1 (1997), cobrindo pregação e educação, profissão de fé, casamento, continência clerical, clero em chancelarias leigas, provações, punição de hereges e o poder reformista do eclesiástico conselhos.

¹² Para usura, *MPM* I. 296–311; [J. Bird, 'Reform or Crusade? Anti-Usury and Crusade Preaching', em JC Moore, ed., Pope Innocent III and his World \(Aldershot, 1999\), 172, 184](#); R. Rist, 'The Power of the Purse', em B. Bolton e C. Meed, eds, *Aspects of Power and Authority* (Turnhout, 2007). O interesse nas campanhas anti-usura de Courson tem raízes profundas: FJG La Porte-du Theil, 'Notice et extraits', em *Notices et extraits*, VI (Paris, 1801). Para inquérito, J. Bird, 'The Wheat and the Tares', *Proc. do XII Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval* (Cidade do Vaticano, 2008); J. Sabapathy, 'Some Difficulties in Forming Persecuting Societies', em G. Melville e J. Helmrath, eds, *The Fourth Lateran Council* (Affalterbach, 2017).

¹³ A exceção é o conselho de Montpellier, sob Pedro de Benevento, P. Montaubin, 'La légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214–1215', in *Innocent III et le Midi*, Cahiers de Fanjeaux 50 (2015).

¹⁴ Dickson, 'Courson', com págs. 100, 103, 106-7, 109, 126, para esboços de cada concílio. Seu foco em suas atividades não-conciliares definiu o cenário para o trabalho que se seguiu: *MPM* I. 20–3; II. 10–13; Moore, *Innocent III*, 221–6; [JM Powell, Anatomy of a Crusade \(Philadelphia, PA, 1986\), 33-50](#).

¹⁵ Eles ofereceram apenas a promessa de fé de barões excomungados (na legislação de Bordeaux) como um exemplo. Seu tratamento superficial detalhou os decretos adotados em Latrão IV e notou diferenças básicas entre os conselhos

legatinos, todos 'análogos à Paris et Rouen' e, como esses, inspirados na *Summa* de Courson (Dickson, 'Courson', 124-6).

¹⁶ Ver n. 10

¹⁷ Mesmo Baldwin deixou a legação e sua legislação inexplorada, baseando-se em Dickson, 'Courson': *MPM* I. 20. Os principais tópicos dos decretos são apresentados em O. Pontal, *Les Conciles de la France Capétienne* (Paris, 1995), 396 – 402; e R. Foreville, *Le pape Innocent III et la France* (Stuttgart, 1992), 321-4, que enfatiza o papel dos bispos franceses. Todos omitem o decreto do hospital.

¹⁸ J. Bird, 'Jacques de Vitry's Sermons to Hospitallers', em Biller e Ziegler, eds, *Religion and Medicine*, 93-4, 98-100. E ver De Spiegel, *Liège*, 111-13, 147; Bonenfant, 'Hôpitaux', 27-9; Bonenfant-Feytmans, 'Organizations hospitalières'.

¹⁹ Mansi XXII. 835-6, 913. Tem havido alguma incerteza sobre até que ponto os dois eram semelhantes (por exemplo, Brodman, *CRME* 79-80 n.).

²⁰ Touati, *Maladie et société*, 403; Avril, 'Le III^e concile du Latran', 65. Para o cânon, veja o [Capítulo 2](#).

²¹ Comparar 'ut ubicumque tot simul sub communi vita fuerint congregati' de Latrão III (c. 23) com 'ut si facultates loci patiuntur quod ibidem manentes competente possint vivere de communi' de Courson.

²² No manuscrito de Paris, as seções foram rotuladas à margem por outro escriba, como: 'Ad clericos saeculares statuta concilii Parisi magistro Roberto de Curceon' (com 20 capítulos); 'Ad viros regulares' (27); 'Ad moniales' (21); 'Ad archiepiscopum et episcopos' (21) (Paris, Bibl. De l'Arsenal MS 769, fols 115r-120r). O manuscrito de Rouen não tem seções; nenhum tem títulos de capítulo.

²³ Nos primeiros textos prescritivos medievais '[I]' acte de revêtir un habit religieux a donc une tûmulo de signification: il exprime la volonté de changer de vie'. Magnou-Nortier, 'Formes féminines', 199-200.

²⁴ Avranches, Bibl. mun. MS 149, com o conselho nos fols 3v – 6r, o *Breviarium* fols 7r – 78v.

²⁵ Bernard o fez em termos ocidentais, para argumentar que os hospitais deveriam pertencer à lei eclesiástica e não mundana porque, quando foram criados, seus fundadores estavam voltados para Deus ('por um motivo piedoso', como Justiniano teria dito).

²⁶ Uma segunda proposta, de que a cúria papal fornecesse o esquema e os estatutos sinodais franceses o conteúdo, pode ser rejeitada pelo decreto do hospital, uma vez que nenhum estatuto sinodal francês tocou neste assunto. Para a proposta: Foreville, *Innocent III*, 322-5.

²⁷ Sobre a *Summa*, ver *MPM* I. 23-5; II. 14. [VL Kennedy, 'The Content of Courson's Summa', *Mediaeval Studies* 9 \(1947\)](#), publica os títulos dos capítulos; as seções sobre usura foram editadas por G. LeFèvre, *Le Traité 'De usura' de Robert de Courçon* (Lille, 1902). Cito aqui usando BnF lat. 14524, mas também consultou BL Royal 9 E XIV e a versão primitiva, BnF lat. 3259.

²⁸ *MPM* I. 179-85, 302-11; Bird, 'Reform or Crusade', 172-3, 176-8. para o contexto mais amplo do pensamento parisiense sobre usura e esmolas, IP Wei, *Intellectual Culture* (Cambridge, 2012), 306-18; SE Young, *Scholarly Community* (Cambridge, 2014), 131-67.

²⁹ BnF lat. 14524, fols 69r – 72r.

³⁰ (11.11) cujo título é: « QUID FACIENDUM PRELATO QUI HABET POTESTATEM DIRUENDI ECCLESIAS ET AEDIFICIA CONSTRUCTA SUB NOMINE ECCLESIAE A FENERATORIBUS CUM HOC EI CONSTITERIT ». Kennedy, 'Courson's *Summa*', 90.

³¹ 'Quomodo ergo possunt ibi viventes habere mundam conscientiam scientes quod haec sunt tabernacula peccatorum et ex peccatis constructa, et quod in illis vix aliqua comedunt nisi ex rapina.' In *De usura*, ed. LeFèvre, a questão está nas páginas 35-9.

³² 'Item cum fœneratores passim offerant ecclesiis, construendo eas totas vel in parte de fœnore, ut vitreas vel dormitoria, vel eremitoria vel hospitalia aut domos leprosorum... Em cathedralibus et domibus leprosorum et hospitalium, consilium esset sanum ut estimatione laboraretur ad restitutionem et satisfação spoliatis vel animabus ipsorum et per manus Ecclesiae aut per arbitrium in Ecclesia', ed. LeFèvre, *De usura*, 35.

³³ DE VOTIS RELIGIOSORUM / SIVE AD RELIGIONEM TRANSSEUNTUM, BnF lat. 14524, fol. 85r; BnF lat. 3259, fol. 105r, adiciona a última parte.

³⁴ (24,7) ' DE VIRO ET UXORE INTRANTIBUS SIMUL DOMUM LEPROSORUM VEL HOSPITALE. De viro et uxore simul intrantibus domum hospitalem vel domum leprosorum ut ibi perpetuo serviant et contineant, dicimus quod non debent cohabitare vel commisceri carnaliter, immo ut dicit predicta decretalis alexandri debent potius in diversis domiciliis commorari.' BnF lat. 14524, fol. 86r, com título de BnF lat. 3259, fol. 106r; BL Royal 9 E XIV, fol. 27v. (Itálico do autor.)

³⁵ 1 Comp. 3.28.2 (X 3.32.2) 'Verum post [*illum*] consensum legitimum de praesenti licitum est alteri, altero etiam repugnante elegere monasterium, sicut *etiam* sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt, dummodo carnalis commixtio non intervenerit inter eos, et alteri remanenti, si commonitus continentiam servare noluerit, licitum est ad secunda vota transire, quia, quum non fuissent una caro simul effecti, satis potest una ad Deum transire, et alter in saeculo remanere ».

³⁶ Embora tenha dedicado muitas discussões aos pobres, às obras corporais de misericórdia e, especialmente, à esmola:

Pedro, o Cantor, *Verbum abbreviatum*, ed. Boutry (Turnhout, 2004), 1.13, 46; 2.4, 13-19, 38-41.

³⁷ A inclinação moral de Courson e seu interesse em escândalos foram revelados por E. Corran, *Lying and Perjury in Medieval Practical Thought* (Oxford, 2018), 85-93; Sabapatia, 'Algumas dificuldades'.

³⁸ Ele dedica quatro seções completas (21-4) aos votos e outra (27) aos juramentos.

³⁹ '... ut proprio renuntient, continentie uotum emittant, et suo prelato obedientiam fidelem et deuotam promittant.' Apêndice B.

⁴⁰ '... quod quidam sani uiri et mulieres et matrimoniali uinculo copulati ... qui tamen in domo religionis manentes, non minus, immo magis seculariter et delicato uiuunt, et operibus carnis uacant, quam antea uacare consueuerant.' Apêndice B.

⁴¹ 'Sunt autem cenobitarum diuersa genera, uariis institucionalibus et diuersis uiuendi modis multipliciter dista. Omnes tamen unum et idem habent principale fundamentum quasi lapidem quadratum. Oportet enim quod seculo renuncient, proprium non habeant, superiori suo obediant, et continentiam obseruent. Super hoc fundamentum tot sunt edificate mansiones quot sunt regularium uarietates. *Hist. Occ.*, Ed. Hinnebusch, 110. Para seu contexto pós-Lateranense, ver [J. Bird, 'The Religious's Role', em C. Muessig, ed., *Medieval Monastic Preaching* \(Leiden, 1998\), 212](#).

⁴² Para a carreira de Courson: Dickson, 'Courson', 61-83; *MPM* I. 19-25; W. Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg* (Viena, 1984), 175-9. Este resumo segue Maleczek, exceto onde indicado.

⁴³ *MPM* I. 5-16; T. Gousset, ed., *Les actes de la province de Reims*, 4 vols (Reims, 1842-4), II. 326-7.

⁴⁴ Baldwin, 'Paris et Rome', 103.

⁴⁵ Dickson, 'Courson', 75-7, 81.

⁴⁶ Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg*, 390.

⁴⁷ Powell, *Anatomy of a Crusade*, 22-7, explora quem foi comissionado e a sensibilidade de Innocent para a política regional.

⁴⁸ Moore, *Innocent III*, 226; Dickson, 'Courson', 126-7; *MPM* I. 22-3. Estudos que enfocam seus conflitos com o rei julgam a legação de forma mais severa, Powell, *Anatomy*, 34, 44-8.

⁴⁹ Dickson, 'Courson', 89-117, onde referências completas podem ser encontradas. Por sua influência, Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg*, 176-7; *MPM* I. 20; Moore, *Innocent III*, 221-5; Powell, *Anatomy*, 36. Foreville, *Innocent III*, 321 fornece uma data mais geral do verão de 1213 para o conselho de Paris. S. Hanssens, 'De legatieris van Robert van Courson', em *Miscellanea* (Louvain, 1946), I. 528-38, adiciona detalhes sobre seu tempo nos Países Baixos.

⁵⁰ Courson não compareceu ao conselho em Montpellier, conforme declarado em Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg*, 177. Em Bonaventura, Montaubin, 'Pietro Beneventano', que data a convocação de Courson para 1213, argumentando que o aviso de um mês era muito curto para um conselho (pp. 400, 404-5). No entanto, Courson estava em Ooscamp em meados de dezembro, e provavelmente em Arras antes disso (Hanssens, 'De legatieris', 530-1; Dickson, 'Courson', 94-5). A convocação é ed. [S. Baluze, *Concilia Galliae Narbonensis* \(Paris, 1668\), 38-40](#). No que segue, para o itinerário, cito Hanssens e M. e C. Dickson, exceto quando novo material puder ser trazido. Sempre que possível, e na maioria dos casos, consulte o material original no qual suas declarações foram baseadas.

⁵¹ Montaubin, 'Pietro Beneventano', 407-11. O próprio conselho é descrito por [Peter de les Vaux-de-Cernay, *The History of the Albigensian Crusade*, trad. WA Sibly e MD Sibly \(Woodbridge, 1998\), 242-4](#). O conselho durou muitos dias e provavelmente várias semanas.

⁵² Mansi XXII. 817-44 (Paris), 897-924 (Rouen); 931-4 (Bourges); Baluze, *Conc. Gall. Narbon.* 40-54 (Montpellier). Para Bordeaux, veja meu n. 139

⁵³ Dickson, 'Courson', 102, 112-14; *MPM* I. 22.

⁵⁴ Dickson, 'Courson', 89, 96, 98. Para a crônica, ver meu n. 60

⁵⁵ Sua marcha de Tours a Reims entre 2 e 7 de dezembro de 1214 o teria levado (brevemente) pelas regiões próximas a Paris, embora brevemente para um conselho (Dickson, 'Courson', 89, 114). Sobre os estatutos, SC Ferruolo, 'The Paris Statutes of 1215', *History of Universities* 5 (1985).

⁵⁶ Paris, Bibl. de l'Arsenal MS 769, fols 115r-120r, onde é reunido com outro material das primeiras décadas do século XIII (H. Martin, *Catalog des manuscrits de la bibl. de l'Arsenal*, II (Paris, 1886), 90).

⁵⁷ Dickson, 'Courson', 89-90.

⁵⁸ JW Baldwin, *The Government of Philip Augustus* (Berkeley, CA, 1986), 209-12.

⁵⁹ Dickson, 'Courson', 91-2. Em julho e agosto, Courson estava reunindo evidências sobre a legitimidade do herdeiro de Henrique, conde de Champagne, acusando os abades de Montiéramey, Quincy, Vauluisant e depois Preuilly de coletar testemunhos. Innocent III, *Register*, app. nº 9-12 (PL 214, cols 979-82). Suas cartas em nome de Blanche datam de outubro daquele ano: *The Cartulary of Countess Blanche of Champagne*, ed. T. Evergates (Toronto, 2010), nos. 56 e 101.

⁶⁰ 'Anno Domini MCCIV, Robertus de Corcione Legatus Apostolicus, celebrato Concilio, primum Remis, deinde Parisiis,

Rotomagum venit: factoque sermão ad Clerum et populum super Crucis caractere in auxilium terre Jerosolymitane capiendū: cujus occasione legationis officio fungo Crucebuccion. ' *Concilia Rotomagensis* , 110, de uma antiga crônica da Santíssima Trindade, Rouen, em um manuscrito que não pude rastrear, mas que foi notado, também, no Mansi XXII. 897; Dickson, 'Courson', 90 n. A descrição se encaixa com outras impressões da atividade de Courson: no castelo de Limoges, por exemplo, dois abades e trinta homens e mulheres foram movidos por sua pregação a tomar a cruz, incluindo dez irmãos da abadia do cronista (*The Chronicle of Bernard Itier* , ed. E tr. AW Lewis (Oxford, 2012), 96–7).

⁶¹ Dickson, 'Courson', 90.

⁶² 'Post Remense concilium inciderint', Mansi XXII. 849, que edita as adições de um manuscrito da abadia de Anchin. E ver, também, la Porte-du Theil, 'Notice et Extraits', 218-22. Pretendo trabalhar mais neste manuscrito.

⁶³ Foi notado por Hanssens, 'De legatieris', 532, que, preocupado com as viagens do legado em Flandres e Hainaut, não deu continuidade à questão do conselho. Ciente do ensaio de Hanssens , JH Lynch, *Simoniacal Entry into Religious Life* (Columbus, OH, 1976), 187 e Bonenfant-Feytmans, 'Organizations hospitalières', 30, lista Reims como um sétimo concílio, em 1214.

⁶⁴ Bonenfant, «Hôpitaux», 26. Mansi XXI. 457–62, oferece uma edição dos decretos de 1131, embora para a complexa tradição dos cânones ver M. Brett e R. Somerville, 'The Transmission of the Councils', em J. Doran e DJ Smith, orgs, *Pope Innocent II* (Londres, 2016), esp. 232–5.

⁶⁵ 'Significatum est nobis, quod fratres hospitalis infirmorum, quod situm est in foro Yprensi, licet *de communi vivant et competentes* ad hoc habeant *facultates* , dissimiliter tamen vivunt et Remensis concilii constituta non servant. Quidam enim ex eis uxores non habent et *contin* ent; alii uxores habent, et *non minus, quam* cum essent in seculo, *operibus carnis vacant* . Quidam *religioso habitu* et alii habitu *seculari utuntur* . Preterea tanta est ibi multitudo fratrum ac sororum *sanarum* , quod fere numerum *infirmorum exced* unt. Que omnia ex e o contingunt, quod prelatum non habent cui obediant, nec regulam secundum quam vivant. Cum igitur em Remensi concilio provida sit deliberatione statutum, ut tales domus *prelat* um habeant, cui fratres ipsarum *obedientiam fidelem et devotam promittant* , et *competens eis vivendi regula statuatur* , et alia *queini* non sine periculo animarum ipsarum ipsarum *obedientiam fidelem et devotam promittant* , et *competens eis vivendi regula statuatur* , et alia *queini* non sine periculo animarum ipsarum ipsarum fidelem domus in spiritualibus duximus commitendam, mandantes, ut fratres ipsos regulariter vivere, et Remensis statuta concilii diligenter ac reverenter facias observare, auctoritate legationis qua fungimur statuentes, ut tibi ac successoribus tuis imperpetuum fratres ac soreatis ipsius hospitalis obediantus ipsius hospitalis obediantus per Competitis regule disciplinam, cum situm sit hospitale in parochia, cujus cura ad preposituram Yprensem noscitur pertinere. *Carrinho*. *Ypres* II, não. 81. O itálico do autor marca a linguagem idêntica ao decreto de Paris / Rouen; em inúmeras outras ocasiões, o significado segue Paris / Rouen, mas a redação é diferente (por exemplo, *multitudo* para *numero*).

⁶⁶ Hanssens, 'De legatieris', 530-1. Ele estava na Bretanha em 15 de janeiro (Dickson, 'Courson', 96).

⁶⁷ *Cart. Ypres* I. 24. Para o hospital, II, nos. 39–42, 64, 68, 78, 84, 90.

⁶⁸ A carta, ironicamente dada as ações de Henry em 1213, foi copiada para o cartulário como " NOTA DE PACE SUPER CAPELLA HOSPITALIS IN FORO, ET SUPER OBLATIONIBUS ET VESTIMENTIS ET CONFIRMATIONE PACIS". Três juízes delegados declararam que 'accidentes ad locum invenimus questionem que inter predictam ecclesiam et pauperes memoratos super capellano, quem idem pauperes petierunt, diutius fuerat agitata, de consensu scabinorum et burgensium loci, qui plurimum laboraverant, ut ipsi pauperes capellanum haberi compositione sopitam. ' *Carrinho*. *Ypres* II, não. 78. O assentamento inicial havia sido feito em 1208, entre o prior e os *scabini* (II, nº 68).

⁶⁹ Em outra escritura, datada de 1215, os *scabini* foram forçados a reconhecer um mandato anterior de 1187, que lhes negava qualquer direito a uma capela, altar, sinos ou ofícios divinos, exceto pela vontade do prior e do capítulo (*Cart. Ypres* II, nº 84). Henry havia revogado o acordo de 1212.

⁷⁰ *Cart. Ypres* II, não. 82. As disputas provavelmente envolviam os direitos a ofertas no hospital e também dos leprosos de Santa Maria Madalena (II, nos. 53, 77, 89).

⁷¹ *Cart. Ypres* II, não. 90 e, para o leprosário, não. 89

⁷² Posto isto, o priorado fez bom uso da carta. Foi copiado no primeiro fólio de seu *Registrum Rubrum* e pode ter inspirado o arranjo de 1230 para o hospital de Santa Catarina, quando Lady Margaret, viúva de Lambert Pedis, transformou sua própria casa em um hospital para doentes. Margaret confiou sua supervisão temporal ao *scabini* e a supervisão espiritual ao priorado, as últimas disposições empregando a linguagem de Courson (a carta episcopal foi aparentemente redigida com um texto do decreto de Reims disponível), *Cart. Ypres* II, nos. 81, 114-15.

⁷³ '... cest li ordinance et li pourveance faite de commun conseil de le vile d'Ypre sour l'estat et sour le manière dou vivre de chiaus qui serviront en hospital d'Ypre que on siut appeler freres et sereurs communement'. 'Règlement... de l'hôpital Notre-Dame á Ypres', *Annales... des Antiquités de la Flandre* 7 (1849), 247.

⁷⁴ Dickson, 'Courson', 140-2.

⁷⁵ '... sancti patres et doctores nostri', *Chron. Maj.* V. 404.

⁷⁶ A folha sobrevive, rasgada em duas. Sobre o manuscrito e os eventos deste período: B. Bolton, 'Pastor Bonus', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 84: 1 (2004).

⁷⁷ 'Rediens autem Stephanus archiepiscopus Cantuarie per partes Ytalie contra partes Anglicanas... In partibus autem Cisalpinis et in regno Francorum maxime apud Atrabatum et Sanctum Aodemarum et in partibus Flandrie, juvante eum quclesiensi pectoris magistro videliceti, Romano videlicet, Roberto videliceti c. , adeo usuras eliminando usurarios persequabatur ', [Matthew Paris, 'Vita sancti Stephani archiepiscopi Cantuariensis', em *Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen*, ed. F. Liebermann \(Estrasburgo, 1879\), 327-8](#) . Sua fonte foi Gervase de Melkley, um poeta e aluno de Jean de Hanville (R. Glendinning, 'Eros, Agape, and Rhetoric', *Speculum* 67: 4 (1992), 906). Gervase parece ter viajado com Langton, 1213-1215.

⁷⁸ 'Cujus sermones, parabolas et virtutes, quas Dominus pro eodem archiepiscopo et magistro Roberto memorato, necnon et magistro Iacobo de Vitriolo, que speciales exigunt tractatus, [*qui*] legere desiderat, librum Additamentorum annalium, que apud Sanctum Albanum sunt, ad inspecturus.' Paris, 'Vita', 328. Este material não sobrevive mais (322).

⁷⁹ *Acta Stephani Langton Cantuariensis episcopi* , ed. K. Major (Oxford, 1950), 165; Paris, 'Vita', 320-2.

⁸⁰ Como revelam as listas de testemunhas papais, Courson foi residente em Roma depois do IV Latrão, até partir para a Cruzada em agosto de 1218; ele morreu em Damietta em 1219 (Dickson, 'Courson', 127 n. e 130). A sugestão de Hanssens do inverno 1213/14 também pode ser descartada, uma vez que Langton estava na Inglaterra então (Hanssens, 'De legatieris', 531; *MPM* II. 12-13). Bird considera os esforços do bispo de Arras para neutralizar a heresia e a usura 1203 × 1208, implicando uma possível ligação com (e, portanto, uma data anterior para) a viagem de pregação (Bird, 'Wheat and the Tares', 771). Uma data anterior não é impossível, embora seja improvável, até porque Courson só esteve na França como cardeal durante sua legação de 1213-15.

⁸¹ RW Southern, *Robert Grosseteste* (Oxford, 1984), relega-o a uma nota de rodapé (66 n. 7), embora acredite que tenha acontecido em algum momento. O passeio não é notado em D. Baumann, *Stephen Langton* (Leiden, 2009).

⁸² A. Forni, 'La "nouvelle prédication"', in *Faire croire* (1981), 23. Esta é também a implicação da conclusão a que chegou P. Roberts, *Stephanus de Lingua-Tonante* (Toronto, 1968), 18-19 .

⁸³ *MPM* I. 20; II. 12; Paris, 'Vita', 322.

⁸⁴ Sobre o retorno de Langton à Inglaterra, ver *Chron. Maj.* . II. 550; Robert of Auxerre, *Chronicon* , ed. O. Holder – Egger, MGH SS XXVI (Hanover, 1882), 279; *Acta Langton* , 164.

⁸⁵ Paris, 'Vita', 327-8, na nota 77, acima.

⁸⁶ Ver as rotas traçadas por Paris, em DK Connolly, 'Imagined Pilgrimage', *The Art Bulletin* 81: 4 (1999), 609.

⁸⁷ Spiegel, *Romancing the Past* , 45-8; Baldwin, *Philip Augustus* , 209-12.

⁸⁸ Sobre as acusações de Courson de negociar a paz e se preparar para a cruzada, Powell, *Anatomy* , 33, 39-40. Depois de anos de interdição, o rei João submeteu-se aos termos papais em 13 de maio de 1213 e em 6 de julho Inocêncio nomeou enviados especiais para negociar a paz. Um desses enviados foi Courson; outro foi Nicolau, cardeal bispo de Tusculum, que foi enviado com cartas de Inocêncio diretamente a Langton: *Cartas selecionadas do Papa Inocêncio III* , ed. CR Cheney e WH Semple (Londres, 1953), nos 53-5 e esp. suas notas de rodapé.

⁸⁹ Em Marie, Simons, *Cities of Ladies* , 40, e abaixo.

⁹⁰ Marie morreu na segunda-feira, 23 de junho, 'A Vida de Maria de Oignies, de Tiago de Vitry', tr. MH King, em AB Mulder-Bakker, ed., *Mary of Oignies* (Turnhout, 2006), §§96-7, 105-9. O texto latino da vida de Maria é *Acta Sanctorum* , 5 de junho, pp. 542-72.

⁹¹ *PL* 217, cols 229-30. Para a campanha anti-usura de Courson, JC Moore, 'Pope Innocent III and Usury', em F. Andrews et al., Eds, *Pope, Church and City* (Leiden, 2004), 72-3; *MPM* I. 296-311; Bird, 'Reforma ou Cruzada?'

⁹² 'Robertus de Corcon, apostolice sedis legatus, et multi cum e o et sub e adhuc predicabant publice per universum regnum gallice et multos crucesignabant indifferenter, parvulos, senes, mulieres, claudos, cecos, surdos, leprosos; propter quod multi divites crucem tollere abhorrebant, quia hujusmodi confusão presumebatur potius impedire negotium crucis, quam posse succurrere Sancte Terre. *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton* , ed. HF Delaborde, 2 vols (Paris, 1882-5), I. 303.

⁹³ Pedro registra que 'nesta chegada à França, o legado começou a realizar sua tarefa designada com grande energia ... e avançou a causa de uma Cruzada à Terra Santa por todos os meios disponíveis', que incluía cooptar 'os pregadores trabalhando para a Cruzada contra os hereges 'para pregar ao lado dele. Pedro não citou Guilherme e Jacques, mas parece que ele se referia a esses, como aqueles que foram responsabilizados pela pregação da Cruzada em 1212. Pedro se esforçou para enfatizar que apenas o bispo de Carcassonne continuou a pregar após a primavera de 1213 (*Hist. Alb. Crus.* . 142, 150, 199-200, 222, 229).

⁹⁴ *Hist. Alva. Crus.* . 151, 157-8 (Courson), 184, 200, 229-300 (ausência de William). Guilherme havia trabalhado em estreita colaboração com o arcebispo de Rouen, Robert de Poulain, quando este último participou da cruzada em 1212.

⁹⁵ *Hist. Alva. Crus.* 159, 162, 164.

⁹⁶ Dickson, 'Courson', pièces justificatives, nos. 2-7, 9. A rede é melhor descoberta por meio do trabalho de Bird em geral.

⁹⁷ Ele abençoou o altar ao lado de seu leito de enfermo, 'Life of Mary of Oignies', 123-4; [B. Bolton, 'Fulk of Toulouse', em D. Baker, ed., Church, Society and Politics \(Oxford, 1975\), 91-2](#).

⁹⁸ Este também pode ter sido o momento em que Thomas de Cantimpré encontrou Jacques de Vitry pela primeira vez, pois ele testemunhou que '[quando] eu ainda não tinha quinze anos e você não era bispo, ouvi você pregar na Lotaríngia. Eu te amei com tanta veneração que fiquei feliz só de ouvir o seu nome. A partir de então, um amor especial por você ficou comigo. Não é de admirar; as coisas que aprendemos quando crianças criam raízes firmes em nós'. (Thomas of Cantimpré, 'Supplement', tr. H. Feiss, em Mulder-Bakker, ed., *Mary of Oignies*, 129-65. Thomas nasceu c. 1200 e frequentou a escola em Cambrai ou Liège até entrar no mosteiro de Cantimpré em 1217 (p. 132); Vitry foi eleito bispo do Acre em algum momento entre 1214 e sua consagração em 1216 (*Hist. Occ.*, Ed. Hinnebusch, 6 n.).

⁹⁹ Sobre esses imperativos gêmeos, Bird, 'Reform or Crusade?'; B. Bolton, 'Show with a Meaning', em Bolton, ed., *Innocent III* (Aldershot, 1995).

¹⁰⁰ As dioceses eram Thérouanne, Tournai, Arras, Cambrai, Amiens, Beauvais, Senlis, Noyon, Laon, Soissons, Châlons-sur-Marne e a própria Reims.

¹⁰¹ *MPM* I. 37; Bird, 'Wheat and the Tares', 771.

¹⁰² Dickson, 'Courson', 77-82; *MPM* I. 20, 317-18.

¹⁰³ Dickson, 'Courson', 71-2, 75-7, 81.

¹⁰⁴ Ver n. 3. O esboço aqui é necessariamente preliminar, pois o manuscrito e as tradições textuais dessas regras aguardam um estudo cuidadoso.

¹⁰⁵ Maréchal, *Brugse hospitallwezen*, 94-8; Bonenfant, 'Hôpitaux', 27.

¹⁰⁶ De Spiegeler, *Liège*, 62, 67, 112-14; *Cartulaire de la commune de Fosses*, ed. J. Borgnet (Namur, 1867), 5-8.

¹⁰⁷ Saint-Denis, *Laon*, 76; *Cartulaire de l'hôpital Saint-Jean de Bruxelles*, ed. P. Bonenfant (Bruxelas, 1953), no. 10; Bonenfant, 'Hôpitaux', 27-8; Potthast 3155, 3157.

¹⁰⁸ *Régestes de la Cité de Liège*, ed. E. Fairon e J. Haust, 4 vols (Liège, 1933-40), I, no. 8; P. De Spiegeler, 'La Léproserie de Cornillon', *ASBHH* 18 (1980); De Spiegeler, *Liège*, 57-60, 107; *Actes et documents anciens intéressant la Belgique*, ed. C. Duvivier (Bruxelas, 1898), 304-5; de Keyzer, 'Evolution interne', 14-15. W. de Keyzer, 'Le léproserie Saint-Ladre de Mons', *ASBHH* 12 (1974).

¹⁰⁹ *Statuts*, 184-93. A iniciativa Sens pode ter se baseado em uma tradição mais antiga de formulação de regras para a leprosária por Ivo de Chartres, Mesmin, 'Waleran, Conde de Meulan', 8-10; Touati, *Yves de Chartres*, 60-5.

¹¹⁰ Ver n. 3; Montaubin, 'Hôpitaux cathedraux', 29; Lacroix, *Hôpital Tournai*, 113-30.

¹¹¹ *Statuts*, 53-60; Lacroix, *Hôpital Tournai*, 112-30; Maréchal, *Brugse hospitallwezen*, 101-2. Tongres e Saint-Trond receberam a regra da vizinha Liège (De Spiegeler, *Liège*, 114). Uma concentração de atividade na província de Reims foi notada por Bonenfant-Feytmans, 'Organizations hospitalières', 31-2.

¹¹² *Statuts*, 21-33, 57-60, 96-100; J.-M. Bienvieuv, 'Pauvreté, misères et charité en Anjou', *Le Moyen Age* 73 (1967), 208-9. Montaubin, 'Hôpitaux cathedraux', 24-5, 29-30, sugere que Paris inspirou regras em outros hospitais capitulares, incluindo Reims e Châlons.

¹¹³ Watson, 'Origins'. Quando os estatutos surgiram em diferentes regiões da Inglaterra, eles evidenciaram poucos sinais de qualquer empréstimo textual e não havia famílias de textos, como o grupo de Amiens.

¹¹⁴ Colônia também pode ter sido um centro inicial: Bonenfant, 'Hôpitaux', 19-20.

¹¹⁵ *MPM* I. 45-6; Bird, 'Reform or Crusade', 168. Sobre a luta da rede parisiense contra a heresia: Bird, 'Wheat and the Tares', 767-80. Uma tensão entre os defensores da Cruzada e os bispos franceses é provocada em B. Bolton, 'Faithful to Whom?', *Revue Mabillon* 9 (1998).

¹¹⁶ *MPM* I. 6-7, 9-10.

¹¹⁷ A densidade da rede é ilustrada por Bird, 'Wheat and the Tares', 767-76. Em Fulk: Forni, 'La "nouvelle prédication"': AW Jones, 'Fulk of Neuilly', *Comitatus* 41 (2010).

¹¹⁸ Montaubin, 'Amiens', 63.

¹¹⁹ Bird, 'Reform or Crusade', 174-7, atrai Marie como parte da campanha anti-usura dos reformadores e um 'ideal quase regular' para os leigos.

¹²⁰ Cantimpré, 'Suplemento', §1. Para a questão das datas, Simons, *Cities of Ladies*, 172 n. 20. On Vitry's network, Mollat, 'Floraison', 47-50, 55-6; Bolton, 'Fiel a quem?'

¹²¹ Simons, *Cities of Ladies*, 40: Vitry, 'Life of Marie d'Oignies', §§1, 13-14, 44.

¹²² Simons, *Cities of Ladies*, 41-2, 48, 173-4.

¹²³ Vitry, 'Life of Marie d'Oignies', §57.

¹²⁴ J. Wogan-Browne e M.-E. Henneau, 'Liege, the Medieval "Woman Question"', em Dor et al., Eds, *New Trends in Feminine Spirituality*, 3-5, 7.

¹²⁵ Walter Simons identifica as comunidades informais da primeira fase, c. 1190– c. 1230, e os centros próximos em Huy, Nivelles e Liège, Simons, *Cities of Ladies*, 36–48. Veja também o ensaio definidor de Bolton, 'Mulieres Sanctae'.

¹²⁶ For the *vitae*, Simons, *Cities of Ladies*, 37–40.

¹²⁷ Ver a obra de Anne Lester, citada no n. 136. Notoriamente, a ordem cisterciense começou a reprimir os conventos femininos, proibindo a incorporação de quaisquer novas casas em 1228 (Lester, *Cistercian Nuns*, 93–6). A atividade da ordem cisterciense ganha um novo matiz quando colocada ao lado do decreto do hospital de Courson. O Capítulo Geral Cisterciense manteve silêncio quase total sobre o assunto das freiras até que, repentinamente, em 1213, emitiu um estatuto que as proibia de sair de casa sem licença de sua abadessa e exigia que quaisquer novas casas observassem 'fechamento total' (*penitus includendae*). Isso foi repetido em 1219, 1220 e 1225, o último exigindo que as novas casas fossem totalmente construídas e dotadas antes de serem povoadas por freiras "de modo que não seja necessário que elas implorem" (*ita quod eas non oporteat mendicare*): *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*, ed. J.-M. Canivez, 8 vols (Louvain, 1933–41), I. 405 (c. 3), 502 (c. 84), 505 (c. 12), 517 (c. 4); II. 36 (c. 7).

¹²⁸ Vitry, 'Life of Marie d'Oignies', §4 e n. 9

¹²⁹ 'Textos sobre hospitais', tr. J. Bird, 111; *Hist. Occ.*, Ed. Hinnebusch, 149.

¹³⁰ Sobre essas casas, [Capítulo 1](#) n. 7. Pelo menos dois deles haviam recebido uma regra recentemente: Saxia em 1204 e os Antoninos em 1217.

¹³¹ St Sampson foi reorganizado em uma ordem militar hospitaleira depois que os latinos tomaram Constantinopla em 1204, coroando Balduíno IX (conde de Flandres e Hainaut) imperador de Constantinopla. Em junho de 1218, o arcebispo de Tessalonica, um cônego de St Amé em Douai, deu uma propriedade em Douai a St Sampson para ser uma casa de filhas *ad receptionem pauperum*. D. Stathakopoulos, 'The Hospital of St. Sampson', *Viator* 37 (2006), 258.

¹³² Drossbach, *Christliche Caritas*, 55-62.

¹³³ A primeira regra a sobreviver para Tournai data de +1238, embora um juramento sem data para o procurador-cônego indique algum tipo de regra, com *conversi* e *conversa* que tiveram que renunciar à propriedade ('Item quemcumque vel quamcumque in conversum vel conversam recipiam omnifaciam renuntiare proprietatis'). O juramento baseia-se nas constituições episcopais de 1197, em nome de Estêvão de Tournai, que exigiam que o procurador canonista que chegasse fizesse um juramento antes de assumir seu posto: "Documentos ... de l'hôpital capitulaire de Notre-Dame de Tournai", ed. J. Pycke, *ASBHH* 8 (1970), 26; Bonenfant-Feytmans, 'Organizations hospitalières', 34). Uma regra tão antiga para o hospital de Provins (na diocese de Sens) é desconhecida, embora possa ser anterior aos estatutos de Paris de 1217 × 20, que atribuíam a suas irmãs o cocar negro das "mulheres de Provins". Uma cópia do século XVII das "constituições, estatutos e ordenanças" de 1263, em francês, sobreviveu como Dammarie-lès-Lys, Archives départementales de Seine-et-Marne 11Hdt / A3 (agradeço ao Prof. Adam Davis por isso referência). Eles estão relacionados à regra para o hospital de Troyes (*Statuts*, 46, 101).

¹³⁴ O contexto capitular, na esteira de Aachen, desenvolve-se habilmente em Montaubin, 'Hôpitaux cathédraux'.

¹³⁵ Para quem está na província de Sens, ver n. 109

¹³⁶ Anne Lester revelou as ligações estreitas entre hospitais e novas comunidades de freiras cistercienses em Champagne, especialmente nas décadas após 1200. A casa de Argensolles, por exemplo, foi fundada em 1222 × 1224 por Blanche de Navarre, condessa de Champagne, a conselho dos cistercienses de Liège e recrutando mulheres de Liège: Lester, *Cistercian Nuns*, 28–33, 211–15; AE Lester, 'Cistercian Nuns and the Care of Lepers', em E. Jamroziak e J. Burton, eds, *Religious and Laity* (Turnhout, 2006), 219. Touati, *Maladie*, 659-78, explora o trabalho com leprosaria.

¹³⁷ M. Arnoux, *Des clercs au service de la réforme* (Turnhout, 2000), 21–2, 123–5; embora veja os encontros do Arcebispo Eudes de Rigaud (1248-75) em sua visitação (Davis, *Holy Bureaucrat*, 81-2). Arnoux, *Des clercs*, 75, 125n, observa a reforma das comunidades em cânones agostinianos no leprosário de Val-au-Gris em 1188 e nos *hotéis-dieu* em Neufchâtel-en-Bray, Caen e Rouen sob o arcebispo Robert de Poulain.

¹³⁸ O escriba interpretou mal *pauci sani* como *paucissimi*, mudando a frase de 'já que algumas pessoas saudáveis devem ser capazes de cuidar muito bem de muitos doentes' para 'já que muito poucos (ou muito pequenos) deveriam ser capazes de cuidar.' O número de pessoas saudáveis no hospital era uma preocupação central no decreto original. Além disso, o escriba aproveitou o momento para iniciar um segundo decreto, potencialmente desassociando a *paucissimi* dos hospitais.

¹³⁹ Os cânones de Bordeaux, em território inglês, sobrevivem apenas em um resumo, enviado por Courson em uma carta ao rei John (*Foedera*, ed. T. Rymer, I (Londres, 1745), 61). Os de Clermont não sobrevivem, mas, dado o padrão mais amplo, eram provavelmente um corpus contido. O conselho de Bourges produziu apenas quatorze decretos para o capítulo da catedral. Para as edições dos decretos, ver n. 52

- ¹⁴⁰ Moore, *Papa Inocêncio III*, 223–4; Foreville, *Innocent III*, 323–4; Pontal, *Capétienne* (Paris, 1995), 401.
- ¹⁴¹ '... vir improbus', Roberto de Auxerre, *Chron.*, MGH SS XXVI. 280; Bird, 'Reform or Crusade', 172; *MPM* I. 22-3, 297.
- ¹⁴² CR Cheney, *English Synodalia* (Oxford, 1941), 55–7, 82–4; P. Linehan, 'Conselhos e Sínodos em Castela e Aragão', em Cuming e Baker, eds, *Conselhos e Assembléias*, 104 nn. 1–2.
- ¹⁴³ *COGD* II. 154
- ¹⁴⁴ Os estatutos diocesanos de Langton em Canterbury em 1213/14 reproduziram vários dos decretos de Courson, mas não fizeram nenhuma menção aos hospitais, *C&S* II. 23–36.
- ¹⁴⁵ Honorius III, *Opera Omnia*, ed. CA Horoy (Paris, 1879–82), IV, cols 622–3. Apoiado pelo sucessor do bispo, o hospital logo se tornaria a abadia de Beaulieu-les-Sin-le-Noble.
- ¹⁴⁶ '... a lei não auxilia os enganadores, mas os enganados' (*quia non deceptoribus, sed deceptis iura subveniunt*).
- ¹⁴⁷ '... quum G. quondam reitor, et fratres ac patroni eiusdem hospitalis S. Allucii habito communi tractatu deliberassent hospitale ipsum hospitalariis supponere supra dictis'.
- ¹⁴⁸ ' POSSUNT HOSPITALARI IN PRAEJUDICIUM SUUM SE ET DOMUM SUAM ALTERI RELIGIOSAE DOMUI SUBICERE ET DONARE. '
- ¹⁴⁹ 'Quum autem duos illuc de suis fratribus propter hoc transmisissent, ipsi in camera praedicti rectoris donationem et assignationem hospitalis praedicti tam a praefato magistro quam a supra dictis procuratoribus et aliis eiusdem domus fratribus receperunt.'
- ¹⁵⁰ Flamborough serviu como juiz papal delegado com Courson em 1205-7 e compôs seu *Liber poenitentialis* para Richard Poore, outro aliado e reformador inglês (*MPM* I. 32-4).
- ¹⁵¹ Martin, *Catalog des manuscrits*, 90.
- ¹⁵² 'Personas religiosas voco non solum monachos et canonicos, sed etiam templarios, hospitalarios, leprosos qui sunt de congregationibus (de vagis enim non loquor) et illos qui se domibus Dei dederunt et símiles', em Longère, 'L'influence de Latran III', 92, 108.
- ¹⁵³ Longère, 'L'influence de Latran III', 109.
- ¹⁵⁴ Sobre sua amizade, *MPM* I. 19–31, esp. 20-1, 28.
- ¹⁵⁵ [Capítulo 2](#) n. 31
- ¹⁵⁶ O estatuto foi reproduzido por Poore em Durham I (1228–1236) e possivelmente por Langton para sua diocese de Canterbury após 1222. (*C&S* II. 201; J. Hardouin, *Acta conciliorum*, VII (Paris, 1714), col. 273; Cheney, *English Synodalia*, 65-7; isso corrige Watson, 'Origins', 83, um lamentável erro inicial. Os estatutos provinciais de Langton baseavam-se substancialmente na legislação de Salisbury de Poore, mas omitiam o estatuto do hospital de Poore (*C&S* II. 100-25).
- ¹⁵⁷ '... unde dixit quod Beginae sunt perfectissimae et sanctissimae religionis, quia vivunt propriis laboribus, et non onerant exactionibus mundum' ([Thomas de Eccleston, 'Liber de adventu minorum em Angliam', em Monumenta Franciscana](#), ed. JS Brewer (Londres, 1958), 69 ; B. Bolton, 'Thirteenth Century Women Religious', em Dor et al., Eds, *New Trends in Feminine Spirituality*, 132).

O Conselho de Vienne (1311/2) e os hospitais medievais tardios

O conselho de Vienne (1311/2) foi o único conselho geral na Idade Média a projetar uma política para a reforma dos hospitais, e seu *contingente de Quia* (1317) foi o único tratamento legal sustentado dos hospitais e de seu governo. O conselho e seu cânone são, portanto, únicos. Isso rendeu a este último o apelido moderno de "Carta Magna dos hospitais", embora seu significado permaneça obscuro. Parecia tarde demais para moldar a criação de casas de bem-estar e, em toda a sua extensão, os objetivos do cânone continuaram a deixar os historiadores perplexos. Como lei parece decepcionante, uma vez que não oferece detalhes sobre o funcionamento dessas instalações, e chegando aparentemente do nada, e sem qualquer contexto jurídico aparente, até mesmo sua intenção é confusa. Por essas razões, geralmente tem sido deixado de lado, esquecido da história dos hospitais como instituições e, principalmente, da lei. Lido literalmente, parece ser um catálogo de abusos endêmicos. Em 1317, de repente, a lei falou; e suas palavras parecem confirmar o estado marginal, confuso e negligenciado das casas de bem-estar.¹

Neste capítulo final, nos voltamos para o *contingente de Quia* e seu lugar no quadro mais amplo do direito canônico do final da Idade Média. Pois o cânone era tanto uma declaração de pontos de vista arraigados quanto a manifestação de mudanças tectônicas.

O Conselho e o *contingente de Quia* (1317)

Um século depois do IV Latrão, o concílio de Vienne era um caso muito diferente: se um tinha sido o espetáculo de Inocêncio III, o outro era conselho por comitê. Clemente V era um francês, com laços estreitos com o rei francês Filipe, o Belo.² Foi Filipe quem buscou o fim dos Cavaleiros Templários nessa época; foi também Filipe quem solicitou a Clemente que estabelecesse a cúria papal na França e celebrasse um concílio geral em seu país.³ Em 12 de agosto de 1308, Clemente V aquiesceu a todas as três exigências, emitindo uma convocação para um conselho em Vienne.⁴ O conselho que se reuniu em 16 de outubro de 1311 foi um evento lento e deliberado que durou sete meses. Estabeleceu três comitês para tratar dos Templários, uma nova cruzada para a Terra Santa e a reforma da Igreja. Em preparação para este último, os bispos e sínodos locais forneceram relatórios de preocupações e abusos, conhecidos como *gravamina*, cujo material foi então peneirado em seis áreas de reclamação para exame pelo comitê.⁵ Os cânones foram redigidos no final do concílio, mas depois revisados por uma comissão papal. Eles foram finalmente promulgados pelo sucessor de Clemente, João XXII, como *Constitutiones clementinae* (*Clementinas*) em 25 de outubro de 1317. O conselho é mais conhecido hoje por suas decisões contra os Templários, as beguinhas e os Franciscanos espirituais, mas seu corpo de cânones foi significativo impacto como lei. Por c 0,1322 o grande canonista, Johannes Andreae, tinha completado seu comentário ou aparelho nas *Clementina* .⁶ Isso foi rapidamente estabelecido como seu brilho padrão e distribuído junto com cópias manuscritas da legislação.

Embora facilmente perdido entre os atos mais importantes deste conselho, o cânone 17, *contingência de Quia*, é substancial como um decreto de hospital. Isso finalmente deu aos canonistas algo para mastigar, e isso eles fizeram nos 150 anos seguintes, uma atividade que Thomas Frank criou com tanta perspicácia. *Quia contingit* foi uma intervenção reformista, mas, como Frank reconheceu, teve um sério déficit como programa de reforma, porque falhou em abordar questões básicas, incluindo conflitos que surgiram dentro das comunidades hospitalares.⁷ Não será nenhuma surpresa agora que os historiadores tenham se polarizado quanto ao seu significado. A interpretação mais duradoura continua sendo a de Claude Fleury, iniciada no século XVII, que viu neste cânone o momento em que a igreja finalmente renunciou ao monopólio dos hospitais. Como o clero tantas vezes se provou incapaz, o conselho agora permitia que administradores leigos e, como consequência,

surgissem casas independentes e até municipais.⁸ Nos últimos anos, historiadores de hospitais ofereceram uma visão muito diferente: que aqui, agora, a igreja estava reivindicando hospitais, talvez até mesmo como formas monásticas.⁹ Então *Quia contingit* estava reconhecendo o controle privado (leigo) ou afirmando autoridade eclesiástica? A igreja estava finalmente reivindicando ou liberando essas casas? Aqui, não olhamos para frente, mas para trás, para entender o *contingente de Quia* como a culminação de uma relação mais longa entre o direito canônico e as instituições de bem-estar.

O cânone (reproduzido abaixo)¹⁰ teve o cuidado de distinguir as casas às quais se dirigia daquelas às quais não se dirigia. Não era para tocar 'no menor grau' os *hospitais* que pertenciam a ordens militares ou outras religiosas [5a], uma exclusão enfatizada por Johannes Andreae.¹¹ Essas casas já tinham uma estrutura clara para definir as expectativas dos administradores e deviam prover aos pobres e respeitar a hospitalidade costumeira, assim como os institutos e as antigas observâncias de sua ordem orientavam [5b]. Esses lugares também tinham um sistema existente para remediar abandono ou abuso, uma vez que por sua própria obediência regular os custódios estavam sujeitos aos superiores religiosos que deveriam puni-los por quaisquer falhas, de acordo com a disciplina de sua ordem [5c]. O *Quia contingit* não abrangeu estes homens e mulheres, embora o conselho, ao esclarecer a sua isenção, tenha aproveitado a oportunidade para os recordar das suas obrigações. Em vez disso, o cânone abordou a má gestão de '*xenodochia, leprosaria* , asilos e hospitais', as muitas casas de bem-estar locais que não estavam nas mãos de casas ou ordens religiosas.

O cânone é composto por cinco seções. O primeiro expôs o problema: devido à negligência dos *retores* , às vezes acontecia que os bens, propriedades ou direitos desses lugares tinham sido alienados [1a] de modo que sua dotação foi perdida e seus locais estavam em ruínas [1b] . As três primeiras seções são organizadas por pessoa, embora nos dois primeiros casos a terminologia seja intencionalmente imprecisa. No entanto, é claro de [2c] que *retores* significava os encarregados da gestão do dia-a-dia das casas.¹² O conselho atribuiu a culpa com segurança a esses administradores, por não guardarem os bens do hospital, recusando-se 'desumanamente' a realizar suas obras de caridade e tomando de forma criminosa a renda para seu próprio ganho [1c]. Ao fazê-lo, expõe as expectativas de uma casa administrada corretamente [1c-d], como a administração pode falhar e suas consequências desastrosas. A próxima seção passou do abuso para o remédio, e assim daqueles com custódia administrativa para aqueles com a guarda permanente do hospital, 'aqueles a quem pertence' por direito, fundamento, costume ou privilégio [2a]. Eles tinham o dever de reformar esses lugares [2a]: recuperar e devolver 'ao seu estado legítimo' o que havia sido apreendido, perdido ou alienado [2b]; e 'obrigar os ditos reitores a receber as mesmas pessoas deploráveis e mantê-las, como estão obrigadas, de acordo com os recursos e receitas dos lugares' [2c]. O cânone foi dirigido não aos *retores*, mas a este grupo sem nome, e é a eles que se dirige o primeiro comando do conselho ('sacro concilio approbante sancimus, ut hi ... studeant ... reformare'). Andreae enfatizou esse ponto, resumindo o cânone como tendo "estabelecido que os hospitais fossem reformados por seus *colatores* ".¹³ Ele forneceu este termo para a variedade (sem nome) com responsabilidade, unindo o grupo díspar por uma manifestação definidora dessa responsabilidade: o dever de nomear custódios. Esta foi uma marca de patrocínio publicamente reconstituída, reconhecida no cânone e na lei comum.¹⁴ Em uma longa frase, essas duas seções expuseram a situação enfrentada pelo conselho. O problema e a solução dependiam de um mecanismo básico: se os *retores* dissipassem os bens e negligenciassem a ajuda costumeira, os *collatores* deveriam recuperar os bens e restabelecer a caridade. Essas seções iniciais refletem, em vez de redefinir as circunstâncias existentes nos hospitais. Eles clamam por aqueles que administram hospitais para que façam o que deve ser feito.

A novidade do cânone vem nas próximas seções, que projetaram uma estrutura para proteger o que deveria ser feito. A seção 3 proporcionou uma solução nos casos em que os *collatores* deixassem de agir, por negligência ou defeito. Nesses casos, impôs ao ordinário local - um bispo ou outro oficial com autoridade geral em uma área¹⁵ - para compensar essa falta. Ele agora deveria 'cumprir cada uma das tarefas precedentes' pessoalmente ou por meio de um agente e obrigar os reitores a cumprirem seus deveres [3a]. Para possibilitar

isso, *Quia contingit* direitos estabelecidos para agir: sobre casas sem uma isenção explícita por meio da própria autoridade do bispo como ordinário e, neste caso, sobre reitores isentos ou de outra forma privilegiados pela autoridade papal [3a], permitindo a censura eclesiástica e remédios legais serem implantado contra qualquer um que recusou ou ajudou nessa recusa [3b]. A seção 4 abordou o governo local dos hospitais, estabelecendo medidas básicas para sua melhor administração. Esses lugares não devem ser usados como benefícios para clérigos seculares [4a];^{16 em} vez disso, devem ser confiados ao governo de homens prudentes e idôneos, de boa reputação. Eles devem ter o conhecimento, o desejo e a habilidade de administrar a casa e seus bens de maneira lucrativa, para distribuir fielmente as receitas para as 'pessoas miseráveis' e não desviar a receita para outros usos [4b]. A qualidade de pessoa não era uma exigência legal, mas sim um apelo moral à consciência dos *collatores* [4c]. Os reitores que chegam devem fazer um juramento 'na forma de um protetor (*tutor*) e tutor (*curador*)' e fazer um inventário dos bens, em seguida, apresentar uma conta anual de sua administração ao ordinário ou a quem sua casa estiver sujeita [4d]. As seções finais definiram as proteções. O primeiro excluiu hospitais de ordens militares e religiosas [5a – c]; o segundo guardava quaisquer arranjos existentes relativos a altares, cemitérios ou ministério próprio ou párocos em qualquer lugar e, de fato, exigia que esses 'costumes antigos' fossem cumpridos [6]. Destas seções, apenas a seção 3 criou um novo direito ou obrigação na lei. Outras cláusulas previam proteções jurídicas às casas e recursos morais quanto ao caráter dos reitores. Suas disposições de salvaguarda para reitores - juramento, inventário e contabilidade - podem ter tido uma força reguladora sob bispos dispostos, mas é improvável que tenham sido adotadas por *colatores de maneira* mais geral.

Continuidade e Mudança

Podemos identificar alguma origem legal para este cânone? Os hospitais não aparecem entre as compilações de *gravamina* que sobreviveram do conselho, embora esse material não esteja de forma alguma completo.¹⁷ O que sobrevive revela a enorme tarefa de pesquisa engendrada pelo conselho: resquícios dos relatórios, enviados pelas igrejas regionais, que os comitês então peneiram, extraíndo declarações pertinentes que depois encurralam sob títulos de denúncias. O longo cânone do hospital, desajeitado em seus detalhes, provavelmente passou por esse processo. De fato, podemos vislumbrar três declarações diferentes que chegaram ao comitê, senão sempre na forma exata em que foram recebidas (não sobrevivem como *gravamina*).

O mais significativo foi um decreto de Ravenna em 1311, um dos dois conselhos realizados sob o arcebispo Rainald de Concorezzo em preparação para Vienne.¹⁸ Seus "reitores de hospitais" reclamaram que os bens dos hospitais haviam sido consumidos e apreendidos, mesmo por leigos, e seus aluguéis não se aplicavam aos indigentes para os quais haviam sido designados.¹⁹ Em resposta, Ravenna decretou que os hospitais só deveriam ser confiados a religiosos sem esposas, que professassem publicamente servir aos pobres para sempre e que manteriam uma tonsura e seriam residentes. Os atuais guardas tinham três meses para obedecer, aqueles que se recusassem seriam mandados embora. Os redatores de Vienne tomaram a linguagem do alvo (*retores*) e o problema de Ravenna, mas nada da resposta de Ravenna. Tirou ainda menos de Arles, onde um decreto de 1260, 'Sobre o governo dos hospitais', queixava-se de que muitos haviam sido confiados por meios indevidos a leigos e clérigos seculares, que consumiam seus bens e nada administravam aos pobres.²⁰ Os problemas são familiares, mas não a solução, pois o conselho de Arles exigia que esses oficiais fossem devidamente procurados, usassem um hábito religioso, vivessem em comunidade e apresentassem anualmente uma conta aos fundadores, 'assim como a lei determina'.²¹ Apenas a sua exigência (e idioma) para uma conta anual foi levantada pela Vienne. Finalmente, o *Tractatus* de William Durant, um apelo para uma reforma da igreja no concílio de Vienne, incluía dois capítulos, sobre leprosos (3.17) e hospitais (3.19).²² A primeira mencionou sobre os leprosos e outras pessoas lamentáveis que estavam enfermos demais para se sustentarem de que os bispos tinham o dever de ser generosos, mas enfocou a necessidade de separar os leprosos de acordo com a lei mosaica por causa dos perigos que representavam para os saudáveis. Durant sugeriu que eles fossem alimentados

com esmolas públicas, para remover qualquer pretexto para sua "interferência" na sociedade humana. O segundo, brandindo as definições de termos gregos do *Epítome*, exigia a reforma de hospitais falidos e o estabelecimento de novas casas onde não existiam. O conselho ignorou ambas as chamadas. Sua única semelhança com Durant era o termo "pessoas lamentáveis" (*persone miserabiles*).

O conselho viu e até usou esse material, mas ignorou todas as propostas. Seu contraste com Durant é impressionante. Considerando que as "pessoas lamentáveis" de Durant eram uma categoria privilegiada dos necessitados, o conselho rejeitou tais julgamentos de capacidade para trabalhar e sua culpa implícita.²³ Em vez disso, a frase de Durant tornou-se uma imagem de caridade: os 'indigentes e os infectados com a lepra' a quem se devia o acolhimento e o sustento e cuja negação era um ato de 'crueldade'. Há um eco aqui do *Cum dicat apostolus* de Alexandre III, que também rejeitou a linguagem mosaica para construir uma imagem do sofrimento humano e, em resposta, da caridade cristã. Nos casos de Ravenna e Arles, o conselho de Clemente rejeitou qualquer exigência de que os reitores usassem um hábito religioso, professassem ou fossem tonsurados. Na verdade, ele protege 'lugares seculares' de abusos clericais e deixa o status de pessoa em aberto, exigindo apenas qualidades pessoais de conhecimento, vontade e habilidade, bem como integridade para dispensar a renda corretamente. Tal pessoa deveria simplesmente fazer um juramento 'como protetor ou guardião' e ser responsabilizada anualmente por sua administração.

A abordagem do próprio conselho pode ser vista em sua escolha de linguagem. Durant havia apresentado a série usual de instituições gregas para definir seus súditos; *Quia contingit* agora forneceu nomes contemporâneos. Como argumentado no [Capítulo 5](#), a prática ocidental abarcou não o produto (uma instituição) legal, mas o direito dos fundadores de criar; o resultado foi uma constelação de formas mutáveis e nenhum nome ou produto fixo. Como localizar esses lugares para abordá-los? O conselho selecionou quatro mandatos. O primeiro, *xenodochia*, era o termo jurídico contemporâneo e garantiu o decreto a essa tradição jurídica; em seguida, vieram as duas formas genéricas de fundação mais comuns, *hospitalia* e *leprosaria*; a última *elemosinaria* (esmola ou esmola) mais incomum *captava* a atividade mais ampla da *caritas* cristã material que estava por trás dos diferentes tipos de caridade. As formas das palavras são interessantes, porque poderíamos esperar encontrar os termos de uso mais comum - *domus hospitalis*, *domus leprosorum* ou *domus elemosinarium* - mas "casa" está totalmente ausente aqui. A lista de - *ária* evita *domus* e quaisquer problemas interpretativos difíceis de 'casa religiosa'. Também evita os termos mais descritivos (adjetivos) para instituições de caridade, oferecendo substantivos: uma *leprosária* em vez de uma 'casa de leprosos'. Os substantivos sugerem instituições e, juntos, uma coorte de instalações. A decisão foi semântica, mas sugere uma inclinação, talvez até uma intenção, de criar um vocabulário ocidental e dispensar a lista grega. Existe outra linguagem sugestiva. Uma frase do decreto de Arles, 'reddere rationem', era uma frase comum da parábola de um gerente que teve que prestar contas quando acusado por um homem rico de dissipar seus bens (Lucas 16: 2). O conselho de Vienne também examinou o direito romano, encontrando inspiração em seu enfoque em sistemas de governo de caridade (Cód. 1.3.41.11) e em dois requisitos para aqueles que exerciam tutela, ao obrigar os reitores a prestar juramento 'à maneira de *tutores* e *curatores*' (Cód. 5.37.28.4) e apresentar um inventário a quem presidir a casa (Cód. 5.37.24).²⁴ No entanto, o conselho não adotou de outra forma o conceito de tutela ao se dirigir aos hospitais, nem os modelos construídos na lei romana, de motivos piedosos ou casas veneráveis. Em vez disso, eles construíram um case ocidental.

Isso é visto mais facilmente na luta do conselho com a terminologia. O problema específico era como chamar aqueles que eram responsáveis pelas casas. Não havia prazo para a ampla variedade de acordos ou mandatos. Assim como os concílios carolíngios, os canonistas, cardeais e bispos de Vienne lutaram para encontrar uma linguagem para a multiplicidade de jurisdições. Para aqueles com responsabilidade no local, eles adotaram 'rettores', um termo aberto que *captava* um senso de governo correto, mas também se referia a uma série de mandatos de custódia, de cargos administrativos a benefícios e supervisão de padres.²⁵ No entanto, para aqueles com domínio ou encargo perpétuo - 'a quem pertence a comissão

dos referidos lugares', *collatores* de Andreae - não havia termo eclesiástico. E o cânone os deixou sem título. Em vez disso, ele simplesmente os descreveu como 'aqueles a quem esta coisa [id] pertence', elucidando as bases de tal posse: 'por direito legal ou por um estatuto aplicado na fundação dos lugares individuais, ou de acordo com um costume legítimo e escrito, ou através de um privilégio da sé apostólica' [2a]. O amplo apanhado de 'direito legal' incluiria patrocínio e herança, bem como atribuição, quando a supervisão de um lugar tivesse sido confiada a uma casa religiosa ou governo municipal: um direito de posse substancialmente adjudicado sob a lei secular (comum). A terminologia também foi deixada em aberto para as funções que incumbem a esses lugares onde "as receitas deviam ser fielmente distribuídas em benefício de pessoas miseráveis". Sua terminologia aberta permitiu que o cânone fosse amplamente abrangido por qualquer instituição de bem-estar. No entanto, o que encontramos aqui é uma forma familiar, com raízes profundas. Confrontado com problemas contemporâneos, o conselho rejeitou as propostas contemporâneas de reforma, bem como os modelos jurídicos romanos. Em vez disso, eles se propuseram a articular e, em seguida, reforçar um modelo antigo. É somente quando colocado ao lado dos decretos carolíngios que *Quia contingit* não parece mais obscuro. Em questão, tanto no século XIV como no século IX, estava a decadência causada pela gestão negligente por parte de uma ampla gama de administradores, priores, guardas e padres, reunidos aqui sob o termo *retiores*. O dever de corrigir estava com aqueles a quem o lugar pertencia e, portanto, com os herdeiros, patronos, funcionários, capítulos seculares, bispos ou governos urbanos que tinham responsabilidade por um lugar. Confrontado com o aumento de reclamações, o conselho lembrou os reitores e *colectores* de seus deveres e, em seguida, autorizou o bispo a intervir para restaurar uma casa se os responsáveis falhassem. O procedimento era familiar desde os últimos concílios carolíngios, embora a esfera de ação agora fosse muito mais ampla, pelo menos por causa do alcance das clementinas, como lei e política da igreja ocidental.

Ambicioso em buscar uma reforma ampla, *Quia contingit* ofereceu receitas limitadas para o que essas reformas deveriam ser. Não fornecia nenhum modelo compartilhado para reformar um local. Em vez disso, como havia feito os conselhos carolíngios, manteve os arranjos que eram específicos para um local individual. Estes incluíam o tipo de ajuda e os outros deveres com os quais era cobrado (ou seja, o propósito da casa), seus costumes e práticas (ou seja, rotinas), variedades na administração e pessoal (ou seja, forma, governo e comunidade), e o gama de mandato ou autoridade superior (ou seja, jurisdições e supervisão). O respeito do cânone pelos arranjos locais se estendia até mesmo aos acordos para a execução do serviço divino e administração dos sacramentos, um ponto que Andreae enfatizou, ao ponto de excluir expressamente a *hospitalia et loca similia* dos regulamentos relativos à provisão de prebendas via papal ou legatina cartas.²⁶ *Quia contingit* elaborou uma política para corrigir quando a administração e a supervisão falharam; não redefiniu as próprias casas, nem mesmo para melhorá-las. Ele sempre defendeu os arranjos feitos na fundação, mesmo que - no caso de hospitais mantidos como benefícios, por exemplo - esses arranjos fossem contrários às disposições do próprio cânon.

Isso era muito diferente do trabalho em casas monásticas e ordens religiosas. Para estes, o conselho emitiu muitos e longos decretos, que exigiam, por exemplo, que os conventos fossem visitados e corrigidos anualmente pelo bispo e dirigia, em detalhes, as formas de vestimenta, instrução, disciplina e governo que os mosteiros beneditinos deveriam ser mantido.²⁷ Clemente também se comprometeu a examinar as regras da ordem hospitaleira, que prometeu revisar, para

fazer decretos para sua regulamentação e reforma ... [para] aprovar e confirmar o que é bom, esclarecer pontos duvidosos que achamos que precisam de revisão quanto à ordem e seu pessoal, tanto o chefe como os membros ... [e assim] restaurar a norma da verdade, justiça e observância regular com o equilíbrio da razão e da equidade, para vantagem e bem-estar da ordem e para a ajuda da Terra Santa.²⁸

Esses esforços refletem a jurisdição mais universal das autoridades papais ou eclesiásticas para visitar, corrigir e regular as ordens religiosas. Também ressaltam sua prioridade, a manutenção da qualidade da comunidade dessas religiosas, regulando seu modo de vida.

Em contraste, para os hospitais, e de maneira agora familiar, *Quia contingit* agia para proteger não a vida de uma comunidade, mas os dons dos fiéis. Na verdade, embora muitos

hospitais provavelmente tivessem alguma forma de comunidade ou equipe, a comunidade está ausente do cânone. O cânone teve até o cuidado de falar deles como *loca* (lugares) e não *domus* (casa), com suas implicações de residência residencial ou convento. *Quia contingit* legislou para hospitais como uma estrutura para a administração de doações: para proteger os dons dos fiéis e aplicar seus rendimentos para os fins caritativos a que se destinam. Assim como o *Ad haec* de Urbano III (X 3.36.4), essas instalações foram protegidas como local e agente de serviço material.

O que *Quia contingit* estava fazendo agora, e o que não havia sido feito antes no direito canônico, era ordenar aos *collatores*, patronos e supervisores, que cumprissem seu dever: preservar essas casas como deveriam ser preservadas. Ao castigá-los, primeiro teve que articular o que deveria ser preservado, oferecendo uma definição abrangente de uma casa de bem-estar:

[1c] E não prestando atenção [ao fato] de que os mesmos lugares foram fundados para este [fim] e dotados por meio da distribuição dos fiéis para que os pobres e os infectados com hanseníase ali fossem acolhidos e sustentados do receita dessas [distribuições] [alguns reitores] cruelmente recusam-se a fazer isso ... [1d] mesmo que o que foi atribuído pela generosidade dos fiéis para um determinado propósito (*usus*) deva ser aplicado a esse propósito e não a qualquer outro, exceto pela autoridade da sé apostólica.

As casas de bem-estar eram administradoras de um presente, confiado pelos fiéis a um determinado uso caritativo. De suas receitas, o presente fornecia os meios materiais pelos quais os necessitados poderiam ser bem-vindos, alojados, alimentados, vestidos, aquecidos e ministrados. Eram os termos de seus presentes originais, sua fundação, que definiam as obrigações de caridade da casa e sua forma fixa. É a mesma definição básica de hospital oferecida por Robert de Courson em 1213, e a mesma base sobre a qual a igreja afirmava agora agir: defender a fé dos cristãos em fazer esses presentes, protegendo o que havia sido confiado, e para os usos para os quais foi dado.²⁹ *Collatores* deve garantir que os *retores* mantenham esses arranjos e, caso eles falhem, os bispos agora devem intervir.

Para fazer isso, *Quia contingit* teve que construir um novo instrumento de lei: um meio pelo qual os bispos pudessem agora intervir. Na verdade, *Quia contingit* marca o momento em que os bispos receberam uma autoridade definida para se intrometer nos assuntos de uma casa de bem-estar abusada e negligenciada. O conselho não assumiu nem afirmou que as casas de bem-estar estavam sob o bispo ou papado; de fato, reconheceu que existiam sob uma variedade de arranjos de custódia, além da definição (e terminologia) da igreja. Seu novo instrumento foi construído por meio da argumentação. Tudo começou com uma afirmação seletiva do *Ad haec* de Urbano III (X 3.36.4) em [1d]: que o que foi designado pelos fiéis para um propósito deve ser considerado para esse propósito. Mas onde, em *Ad haec*, a autoridade pontifícia se tornou um meio pelo qual um hospital poderia ser consertado para um propósito específico sob a igreja, *Quia contingit* mudou isso, para reivindicar para o ver apostólico o direito de liberar uma casa de sua carga. Legalmente, *Quia contingit* estava alegando que agia em casas que haviam sido asseguradas sob uma confirmação episcopal (e, portanto, sob *Ad haec*); por um truque de mão, estava apostando em uma reivindicação muito mais ampla. Seu argumento para a ação não se baseava em um direito sobre os próprios lugares, ou as comunidades dentro, ou mesmo para proteger os pobres, mas em uma função testamentária: guardar os dons dos fiéis para seu uso e garantir os executores (reitores e *collatores*) estavam cumprindo seu encargo.

A decisão de *Quia contingente* à isenção é inteligente aqui. A isenção era um privilégio concedido a igrejas e comunidades religiosas específicas, liberando-as de uma jurisdição diocesana geral sobre esses lugares e comunidades de acordo com o direito canônico. No final da Idade Média, ela poderia se aplicar, por exemplo, a peculiares reais, bem como a abadias individuais e ordens inteiras, que eram diretamente responsáveis perante uma igreja-mãe ou o papa.³⁰ O status eclesiástico local era um negócio confuso. O ponto essencial aqui é que se presumia que igrejas e mosteiros caíam sob o domínio diocesano, a menos que tivessem uma isenção específica e reconhecida. Em contraste, os hospitais estavam dispersos sob uma variedade de jurisdições: não havia autoridade episcopal geral da qual eles tivessem de ser isentos (embora certas casas, como as de fundação real, pudessem ser classificadas como isentas). *Quia contingit* estava criando uma autoridade para se intrometer, e estava fazendo isso implantando o conceito de isenção [3a, c]. Seu uso não foi

sobre a isenção em si, mas sobre a criação de um direito geral sobrepondo-se à própria noção de isenção. Se até mesmo uma casa "isenta" não estava mais fora do alcance da correção episcopal, o bispo agora tinha o direito de obrigar qualquer *ordenador* de qualquer casa, mesmo aqueles que nunca haviam estado sob a supervisão episcopal. Estava criando um status de não isento, embora negasse a isenção. O motivo do conselho é revelado nas próprias isenções do cânone [5], pois não se aplicava aos hospitais de ordens militares, religiosas e "de outros" cujos reitores pudessem ser compelidos por seus próprios superiores por meio de medidas disciplinares de sua ordem. O objetivo do *Quia contingit* não era *lançar* uma nova reivindicação jurisdicional, mas criar um mecanismo pelo qual os bispos pudessem agora agir quando os reitores, até então além do policiamento, se mostrassem abusivos e seus próprios *colatores* falhassem.

Então, por que esse conselho, neste momento? É improvável que *Quia contingit* estivesse relacionado com os esforços do mesmo conselho para reformar os conventos (c. 15) e proibir as beguinhas (c. 16). Esses cânones anteriores abordavam vigorosamente a vida religiosa das mulheres e foram, até certo ponto, uma resposta ao *Periculoso*, a bula papal de 1298 que exigia a clausuração perpétua das freiras.³¹ Estes foram construídos sobre fundamentos totalmente diferentes do *Quia contingit*, que foi arquivado ao lado deles somente porque as Clementinas organizaram seu material de acordo com os títulos *Liber extra*, colocando a *xenodochia* sob *De religiosis domibus*, onde o decreto da beguina também foi arquivado. É mais provável que o processo de solicitação de *gravamina* tenha colocado os hospitais em primeiro plano. O próprio título do cânone 'Porque às vezes acontece ...' chama a atenção para um problema vivido e não jurídico.

Mas as forças que deram origem ao *Quia contingit* eram de longo prazo e mais estruturais. Um dos temas dos capítulos anteriores foi a ressaca consistente de preocupações com as casas de bem-estar que poderiam receber pouca resposta do direito. O que mudou no conselho de Vienne foi a própria lei. No fundo havia uma mudança mais universal, à medida que o choque de reivindicações políticas entre a coroa e o papado no século após c. 1050, que se centralizava na jurisdição, cedeu, ao longo do longo século XIII, à complexa tarefa de administrar o direito. À medida que a demanda por leis cresceu, também aumentaram as expectativas em relação à lei e os encargos administrativos de atender a essas expectativas. No século XIV, a coroa e as localidades ansiavam pelo policiamento local e o desafio era como criar uma justificativa para esse policiamento. A parceria entre a coroa e o episcopado foi reforçada em 1414, quando o parlamento inglês finalmente se dirigiu aos hospitais. Uma reclamação havia sido apresentada de que os presentes dados por tantos para 'manter lá velhos e velhas, homens e mulheres leprosos, aqueles que perderam seus sentidos e memória, pobres mulheres grávidas e homens que perderam seus bens e caíram tempos difíceis haviam se dissipado e as instalações estavam em ruínas.³² Em resposta, o rei e o parlamento instruíram os ordinários a visitar hospitais reais (e assim atuar como agentes reais para aqueles nas mãos do rei), e seguir em frente para outras casas "de acordo com as leis da Santa Igreja" (ou seja, *Quia contingit*).³³

Mais especificamente, para os hospitais, pequenas mudanças na lei ajudaram a fomentar uma mudança cultural nas expectativas dos bispos. Ao estabelecer que a supervisão episcopal poderia agora consertar um hospital, como uma dotação, para seus usos atribuídos em perpetuidade, o *Ad haec* de Urbano III (1186) não apenas criou um mecanismo pelo qual os fundadores poderiam assegurar sua *disposição*, com apoio episcopal, mas também expectativas de aplicação episcopal. Além disso, um legado da iniciativa de Bernardo de Pavia perdurou através do *Liber extra*, realçado pelos 'lugares piedosos' de Raymond de Peñaforte. *Xenodochia* agora pertencia ao direito canônico sob o título 'Das casas religiosas, para que fossem submetidas ao bispo'. Gerações de estudantes universitários absorveram o *Liber extra* e seguiram carreiras como escriturários, canonistas, arqui-diáconos e bispos. Promoveu a atividade episcopal nas dioceses, de atos específicos de correção a um sentido mais geral de responsabilidade episcopal;³⁴ alguns sínodos locais até se preocuparam explicitamente com hospitais.³⁵ Quando foi feito o chamado de *gravamina* em preparação para os conselhos, não é de se estranhar que perguntas e sugestões de hospitais tenham sido respondidas. Em resposta, *Quia contingit* deu ao assunto uma definição explícita na lei.

Ainda assim, o que permanece mais impressionante sobre o *contingente de Quia* como legislação são seus limites. Ele manteve os arranjos existentes para hospitais, tanto em geral (em muitos, incluindo jurisdições privadas nas quais foram criados e operados) e especificamente (que uma instalação deveria ser administrada de acordo com os termos de sua fundação). Recusou chamadas para tornar seus reitores religiosos. Na verdade, *Quia contingit* é notável como a mais clara articulação de uma longa tradição de direito para instalações de bem-estar. Essa tradição reconhecia: (1) que os *xenodochia* / hospitais não pertenciam fundamentalmente à igreja; (2) que eles podem existir sob uma variedade de custódias e jurisdições; (3) que devem obedecer aos arranjos daqueles que os estabeleceram primeiro, mesmo quando esses arranjos contradizem a política eclesiástica; (4) que a questão de supervisão definidora era a preservação e alocação de seus recursos, as dívidas dos fiéis, para seus propósitos caritativos designados; e assim (5) a qualidade de seus administradores. Colocado neste contexto, *Quia contingit* revela uma extraordinária continuidade na forma como os conselhos eclesiásticos reconhecem os hospitais locais. Também reforçou um modelo jurídico consuetudinário totalmente diferente daquele que definia, no direito canônico, mosteiros e casas de ordens religiosas. Era um modelo baseado na destinação de bens para fins caritativos, enraizado na provisão testamentária. O *Ad haec de Urbano III*, que fornecia segurança para esses arranjos materiais, e seu eventual sucessor, *Quia contingit*, era tudo o que o direito canônico podia explicitamente oferecer. *Quia contingit* tornou-se a declaração definidora da igreja sobre casas de bem-estar. Nenhum conselho futuro iria agir. O único outro congresso geral a tratar dos hospitais foi o conselho de Trento em 1563 e eles simplesmente confirmaram "a constituição do conselho de Vienne que dá início ao *contingente de Quia*". ³⁶

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320. Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ 'Face à nécessité des réformes, les Pères conciliaires n'avaient pas mâché leurs mots; il s'agit d'incurie et d'abus, de ruines et d'usurpations, de négligences', Mollat, 'L'au-delà', 69-72 (com citação na p. 72), que reconhece que o cânone a abordagem da jurisdição não seguia um modelo simples. Por seu caráter como um texto de reforma, Frank, 'Hospitalreformen', 13-14.

² S. Menache, *Clement V* (Cambridge, 1998), 6-7, 11-13.

³ J. Théry, 'A Heresy of State', *Journal of Medieval Religious Cultures* 39: 2 (2013); *COGD* II. 362; cf P. Zutshi, 'The Avignon Papacy', em M. Jones, ed., *The New Cambridge Medieval History* (Cambridge, 2000), 653-4.

⁴ Este resumo do concílio repousa em R. Saccenti, 'Concilium Viennense', em *COGD* II. 362-7; Menache, *Clement V*, 283-305. Ver, também, M. Mollat e P. Tombeur, *Le concile de Vienne* (Louvain-la-Neuve, 1978).

⁵ *COGD* II. 365; E. Müller, *Das Konzil von Vienne* (Münster, 1934), 574-5.

⁶ On Andreae, S. Kuttner, 'Joannes Andreae and his Novella', *Jurist* 24 (1964).

⁷ Frank, 'Hospitalreformen', 13-14.

⁸ J. Lecler, *Le concile de Vienne* (Paris, 1964), 158-9; Müller, *Vienne*, 575; Menache, *Clement V*, 300; Brodman, *Charity and Welfare*, 134.

⁹ Drossbach, 'Das Hospital', 516, 521-2; Brodman, *Charity and Welfare*, 49.

¹⁰ [1: *RECTORES* / *MANAGERS*] [a] Quia contingit interdum, quod xenodochiorum, leprosarium, eleemosynarium seu hospitalium rectores ±, locorum ipsorum cura postposita, bona, res et iura ipsorum interdum ab occupatorum et usurpatorum ± manibus occupatorum et usurpatorum ± manibus quin immo e a collabi et deperdi, domos et aedificia ruinis deformari permittunt [c] et, non attento, quod loca ipsa ad hoc fundata et fidelium erogationibus dotata fuerunt, ut pauperes infecioso lepra receiverentur inibi et ex proventibus hofacientur illorum, idu facanterentur, idu proventus eosdem in usus suos damnabiliter convertentes ±, [d] cum tamen ea, quae ad certum usum largitione sunt destinata fidelium ad illum debeant non ad alium, salva quidem apostolicae sedis auctoritate converti,

[2] [*COLLATORES* / *PATRONS*] [a] nos, incuriam et abusum huiusmodi detestantes, hoc sacro concilio approbante sancimus, ut hi, ad quos id de iure vel statuto in ipsorum fundatione locorum apposito aut ex consuetudine praescripta legitimo privilegio sedolice, loca ipsa studeant in praedictis omnibus salubriter reformare, [b] ac occupata, deperdita et alienata indebite in statum reduci debitum faciant, [c] e ad ipsarum miserabilium personarum * receptionem et sustentationem debitam iuxta facultates et proventus locorum ipsorum rectelores.

[3] [*ORDINARI* / *BISHOPS*] [a] Em quo si forte commiserint negligentiam vel defectum, ordinariis locorum iniungimus ut, etiamsi pia loca praedicta exemptionis privilegio munita consistente, per se ipsos vel alios impleant omnia praemissa et

singula et singula et retores eosdem exemptos propria, exemptos vero et alios privilegiatos apostolica ad id auctoritate compellant, [b] contradictores, cuiuscunque status aut conditionis existant, ac praebentes eisdem circa praemissa consilium, auxilium vel favorem, per censuram ecclesiasticam et aliis nulliuris compescendo [tamis compescendo] per hoc exemptionibus seu privilegiis ipsis quoad alia praeiudicium generando.

[4] [GOVERNO] [a] Ut autem praemissa promptius observentur, nullus ex locis ipsis saecularibus clericis saecularibus in beneficium conferatur, etiamsi de consuetudine, quam reprobamus penitus, hoc fuerit observatum, nisi in illorum seu fundatione secus constitutum, de rectore locis huiusmodi providendum. [b] Sed eorum gubernatio viris providis, idoneis et boni testonii committatur, qui sciant, velint et valeant loca ipsa, bona eorum ac iura utiliter regere, et eorum proventus et redditus in *personarum* usum *miserabilium* fideliter dispensare, et quos em nós praios convertere praesumptio verisimilis non existat; [c] in quibus sub obtestatione divini iudicii illorum, ad quos dictorum locorum commissio pertinet, conscientias oneramus. [d] Illi etiam Quibus dictorum locorum gubernatio Seu Administratio committitur, ad instar tutorum et curatorum iuramentum praestare, ac de locorum ipsorum bonis inventaria conficere, et ordinariis Seu aliis, Quibus subsunt loca huiusmodi, *vel deputandis ab eis, Annis singulis* + de administratione SUA teneantur *reddere rationem* + . [e] Quod si secus a quoquam fuerit tentatum, collationem, provisionem seu ordenationem ipsam carere decernimus omni robore firmitatis.

[5] [EXCLUSÕES] [a] Praemissa vero ad hospitalia militarium ordinum aut religiosorum etiam aliorum minime extendi volumus, [b] quorum tamen hospitalium rectoribus in sanctae oboedientiae virtute mandamus, ut in illis secundum suorum ordinum instituta et antiquas observantias hospitalitatem debitam in illis tenere procurent, [c] ad quod per superiores eorum arcta districtione cogantur, statutis aut consuetudinibus quibuslibet non obstantibus in praemissis.

[6] [SPIRITUALIA] Ceterum nostrae directionis existit quod, si qua sint hospitalia, altare vel altaria et coemeterium ab antiquo habentia, et presbyteros celebrantes et sacramenta ecclesiastica pauperibus ministrantes, si parochiales rectores consueverint in illis exercere qua consueverenda, antiqua consueverint et ministranda spiritualia supra dicta.

COGD II. 429–31; DEC 374–6, oferece um texto latino e tradução para o inglês. (Aparelho do autor, para auxiliar na leitura e referência. Com linguagem marcada de + Arles 1260; ± Ravenna 1311; e * William Durant, *Tractatus*, discutido posteriormente neste capítulo.)

¹¹ 'Declarat constitutionem non extendi ad hospitalia religiosorum vel militarium ordinum.' Glo. ord. para Clem. 3.11.2, v. *Quia Contingit* §.3 sob o título 'DE RELIGIOSIS DOMIBUS, UT EPISCOPO SINT SUBIECTAE'. For the Constitutiones Clementinae (Clem.), Friedberg, ed., *Corpus Iuris Canonici*, II (Leipzig, 1879; repr. Graz, 1959), cols 1133–1200, com a *Glossa Ordinaria* de Johannes Andreae de *Constitutiones mit der Glosse von Johannes Andreae* (Speyer, 1481).

¹² Para reitores como administradores, ver Brodman, *Charity and Welfare*, 50–3.

¹³ 'Ponens constitutionis causam statuit hospitalia reformari per collatores ipsorum et cogi rectores eorum ad conservação locorum et suorum iurium et ad hospitalitatem tenendam estatuas por locorum ordinarios suppleri defectum vel negligentiam collatorum etiam circa exempta.' Glo. ord. para Clem. 3.11.2, v. *Quia Contingit* §.1. Ver, também, o resumo do concílio de Angers (1366), c.21 que *Quia Contingit* agiu em 'illi qui de consuetudine, de jure vel fundatione em nostra provincia eleemosynarias, leprosarias, xenodochia, vel domos Dei habent committere', *Les conciles de la province de Tours*, ed. J. Avril (Paris, 1987), 385–6. O termo *collatores* não foi usado em *Quia contingit*, mas foi empregado neste capítulo pela mesma razão que Andreae o legou: porque é particularmente difícil discutir direito sem uma palavra para as pessoas a que se dirige.

¹⁴ Ver, por exemplo, o artigo do século XII de *darrein presentment* na common law inglesa, que reconhecia o ato de apresentação, se indiscutível, como evidência de seu direito.

¹⁵ O termo é usado nas Clementinas, como em outros lugares, para reconhecer a variedade de jurisdições eclesiásticas superiores. O cânon 7 do conselho, por exemplo, considerou a situação dos *episcopis* exilados, que devem navegar pelos *episcopi* locais e também *ordinarii* locais.

¹⁶ É por causa dessa disposição que o decreto foi interpretado no sentido de acabar com o monopólio clerical da administração de hospitais, ao abrir uma ordem clerical para permitir agora reitores leigos. Isso é interpretar mal a cláusula, que meramente proibia que uma reitoria fosse concedida ilegitimamente como renda para um clérigo secular, que poderia então estar trabalhando em escolas ou em um tribunal distante (Hostiensis era um exemplo de titular de benefício). Isso foi reforçado em Clem. 3.11.2: 'Per literas, a sede apostolica vel legatis ipsius super provisione quorumlibet clericorum directas, de xenodochiis, leprosariis, eleemosynariis seu hospitalibus, etiamsi ecclesias vel capellas, decimas, aut alia spiritalia iura noscantur habere, nuli decernus provedor in apostolicis literis caveatur expresse.' Glo. ord. v. *Per literas*: 'Literae super provisione clericorum non includunt hospitalia et loca similia et habentia iura spiritalia nisi id exprimatur.'

¹⁷ Duas etapas do processo de peneiração são representadas pelo material editado em F. Ehrle, 'Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne', *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), 366–99; e E. Göller, "Die Gravamina auf dem Konzil von Vienne", em *Festgabe, Heinrich Finke* (Münster, 1904). Sobre a relação entre os dois, LE

Boyle, 'A Committee Stage no Council of Vienne', in RJ Castillo Lara, ed., *Studia in Honorem Stickler* (Roma, 1992).

¹⁸ On Rainald, E. Bellomo, 'The Templar Order in North-Western Italy', em V. Mallia-Milanes, ed., *The Military Orders*, III (2008), 105-6.

¹⁹ (c. 25) 'DE RECTORIBUS HOSPITALIUM. Item cum hospitalium bona consumantur, devastentur et occupentur, etiam per laicos, et saepe sine aliquo titulo usurpata detineantur, et eorum redditus in pauperes non convertantur, ad quod deputata sunt; statuimus, quod hospitalia alicui non concedantur, nec aliqui instituantur in eis, nec ea qui habent valeant detinere, nisi sint religiosi, et sine uxore, et tales, quod profiteantur perpetuo ibidem pauperiibus deservire, et tonsuram et hospitalitatem dematemeant etiam ...' Mansi XXV. 463.

²⁰ (c. 13) 'DE REGIMINE HOSPITALIUM. Item quia in civitatibus et oppidis provinciae nostrae, hospitalia pauperum multa sunt, quorum regimina ut frequentius laici et clerici saeculares, multiplici prece et pretio, aliquando etiam per litteras Papales et mandata principum et potentum, consueverant occupare; nec ibi pauperibus aliquid ministratur, sed omnia bona et eleemosynae talium hospitalium per huiusmodi rectores in usus proprios asportantur et devorantur: ordinamus et statuimus, prout in iure cavetur, ut de cetero per praelatos locorum, et alereios ad quos idue noscorum et ad id competente perquirantur, qui habitu et signo aliquo religionis assumpto, ibidem Domino famulantes, agant communem: et annis singulis, ipsis institutoribus suis, vel deputatis ab eis, rationem de omnibus reddant: nihil sibi autis, praeter victum et vitamentum, de omnibus eleemosynis huiusmodi hospitalium retinentes. Hardouin, *Acta Conciliorum*, VII. 514-15.

²¹ Esta pode ser uma referência (distante) ao direito romano (Cód. 1.3.41.11-18), embora o uso de *institutores sui* fale mais fortemente dos capitulares do século IX.

²² William Durant, *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* (Lyons, 1531), fol. 56r. On Durant, Müller, *Vienne*, 591-610; C. Fasolt, 'A New View of William Durant the Younger's "Tractatus"', *Traditio* 37 (1981); C. Fasolt, *Council and Hierarchy* (Cambridge, 1991), 290-3.

²³ O termo *persone miserabiles* foi usado frequentemente na lei em questões de jurisdição legal e a proteção legal especial devida aos impotentes, RH Helmholz, *The Spirit of Classical Canon Law* (Londres, 2010), 128-32. Este não era o seu uso aqui.

²⁴ '... omnes tutores vel curatores non alias creari, nisi prius cum aliis sollemnibus verbis, quae pro gubernatione rerum ... conscribuntur, et hoc specialiter expresserint, quod omnimodo sine ulla dilatione defensionem pro pupillis et adultis alie necessisque supra memoratis personis subire est'. Bacalhau. 5.37.28.4. 'Tutores vel curatores, mox quam fuerint ordinati, sub presentia publicarum personarum inventarium sollemniter rerum omnium et instrumentorum facere curabunt.' Bacalhau. 5.37.24.

²⁵ É usado em todas as três maneiras em outro lugar pelo conselho (*COGD* II. 408-9, 414-19, 435-6, 446-8, cc. 4, 10, 22, 30). O termo foi usado, também, pelo conselho de Quierzy em 858, *MGH Conc.* III. 418 (c. 10).

²⁶ Glo. ord. para Clem. 3.11.2, v. *Quia contingit* §4: 'Conservat antiquas consuetudines talium locorum circa divina officia et sacramenta.' Veja também n. 16

²⁷ *COGD* II. 422-7, cc. 14-15.

²⁸ (c. 7) 'Tertium circa praefatum ordinem per nos, ut praedicitur, ordinandum cedet ad regulamentoem et reformationem ipsius, videlicet quod ordenações, statuta et statum et processum ipsius ordinis et personarum e eusdem videbimus e examinabimus diligenter dem videbimus et approbimus confirmando illa, quae correctis lima egentia tam in ordine quam personis ipsius in capite et membris inveniemus, ipsa ad veritatis et iustitiae morum et regularis observantiae normam cum rationis et aequitatis libratione, et prout utilitati et bono statui eiusdem sanctae expedierit, terra ut sic ordo ipse et praeservetur a casu et in statu salubri et prospero conservetur. ' *COGD* II. 402; seguindo a tradução em *DEC* 358, com pequenas adaptações.

²⁹ Courson havia usado a frase 'Bona enim ex deuotione fidelium ibidem collata'.

³⁰ Sobre a isenção, consulte as discussões comparativas em C. West, ed., *Religious Exemption in Pre-Modern Eurasia* (2017).

³¹ T. Stabler Miller, 'What's in a Name?', *JMH* 33: 1 (2007), 61-2. E. Makowski, *Canon Law and Cloistered Women* (Washington, DC, 1997).

³² 'Henrique V: Parlamento de abril de 1414', em C. Dado-Wilson et al., Ed., *The Parliament Rolls of Medieval England* (Leicester, 2005): 'ount founduz et faitz plusours hospitalx ... as queux ount donez graundement de lour biens moebles pur les edifier, et graundement de lour terres et tenementz pur y sustenir veigles hommes et femmes, lazars hommes et femmes, hors de lour senne et memoir, poveres femmes enseintez, et pur hommes q'ount perduz lour biens et sont cheiez en graunde meschief, la murir, relever, et refresser ove ycelles. Et unquore est ensi, tresgracious seignur, qe la greindre partie des hospitalx deinz vostre dit roialme sont encheiez, et les biens et profitz d'icelles ... retractz et dispenduz en autri oeps, parount plusours hommes et femmes ount moruz en graunde meschief, defa d'eide, vivre, et socour, al displesance de Dieu, et peril de lour almes q'ency gastent et expendent les biens d'icelles poveres hommes ou femmes en autre oeps.

³³ 'Et qant as autres hospitalx, qe sont d'autri fundacioun et patronage qe de roi, les ordinairs enquergerent del manere de la

fundacioun, estat, et governance d'icelx, et de toutz autres matiers et choses busoignables celle partie; et sur ceo facent ent correccioun et reformacioun solonc les leies de seinte esglise, come a eux appurtient. '

³⁴ Reivindicações mais tentadoras de agir baseavam-se em outros direitos. Assim, quando Gregório IX encarregou o bispo de Langres em 1235 de visitar e corrigir os hospitais de sua diocese, tratava-se de 'certos hospitais', onde homens viviam com mulheres, reivindicando uma vida religiosa que não havia sido aprovada por ninguém e definindo o pior exemplo ('quaedam domus hospitales... in quibus viri cum mulieribus habitantes, sub quodam religionis velamine, licet nullam assumpserint de religionibus approbatis, vitam ducebant Deo et hominibus displicentem et pessimi exempli': *Les registres de Grégoire IX*, ed. L. Auvray (Paris, 1896), n.º 2540; Montaubin, 'Hôpitaux cathedraux', 30). A direita era sobre os falsos religiosos, não sobre os próprios hospitais (um eco de Latrão II, c. 26). Na França, a lei romana parece ter sustentado uma reivindicação mais ampla de supervisão episcopal no final do século XIII. Os costumes de Philippe de Beaumanoir observavam que "de acordo com a lei comum, a tutela dos leprosários pertence ao bispo na diocese onde estão situados", embora o costume pudesse claramente anular tal afirmação, uma vez que "sabemos de vários leprosários que são especialmente na tutela dos senhores seculares ... E a tutela de cada fundação deve ser mantida como tem sido por muito tempo" (*The Coutumes de Beauvaisis de Philippe de Beaumanoir*, tr. FRP Akehurst (Philadelphia, PA, 1992), 590). É provável que tenha sido esse direito, sobre casas não reclamadas, que sustentou a declaração do regente da França, em um acordo de 1270, de que 'domus leprosorum et domus pauperum Dei omnes sunt in protectione et custodia episcopi, et curam earum gerit tam in spiritualibus et temporalibus', *Cartulaire de l'église Notre-Dame du Paris*, ed. M. Guérard, 4 vols (Paris, 1850), I. 185-6; MacKay, *Hôpitaux à Paris*, 39.

³⁵ Além de Salisbury (1217 × 22), considerada no [Capítulo 8](#), podemos encontrar Coventry (1237) e Arles (1260) e (1275), *C&S* II. 92-3, 214, 965; Hardouin, *Acta Conciliorum*, VII. 514-15.

³⁶ Concílio de Trento (1563), Seção 7, c. 15; Frank, 'Hospitalreformen', 8.

Conclusão

Este é um livro sobre a igreja no mundo e sobre os limites do alcance da lei da igreja. Pode ser tentador, então, ver 'igreja' e 'mundo' como entidades que se opõem. Isso provocaria duas respostas básicas para o fracasso da igreja em reivindicar o bem-estar na lei. Primeiro, se a lei não podia alcançar, então até que ponto a 'igreja' controlava o 'mundo'? E, em segundo lugar, de forma mais imaginativa, por que a igreja permitiu que tal estado de coisas existisse e deixou o bem-estar abandonado dessa forma?

Tal modelo seria mapeado perfeitamente em paradigmas antigos, mas ainda estranhamente familiares. Na religião, uma questão sobre a 'cristianização' dos leigos certa vez questionou o quão longe a igreja poderia alcançar as crenças ('superstições') da população medieval. Na política, as noções modernas de Igreja e Estado podem, para os estudantes, facilmente ainda se impor em grandes disputas na Idade Média, entre imperador e papado, por exemplo. Entre os historiadores, binários simples foram, em sua maior parte, substituídos por abordagens mais complexas, mas eles poderiam facilmente se reafirmar aqui, onde a lei não prevalecia. São esses binários que têm visto a ausência de lei canônica para hospitais como uma marca do status inferior de bem-estar na igreja e, portanto, no cristianismo. Mas a visão ampla do bem-estar na lei nos pede que olhemos novamente para a relação entre 'a igreja' e a prática cristã.

De muitas maneiras, a descoberta mais curiosa deste livro foi a consistência com que a igreja não reivindicava o bem-estar na lei. Isso é notável ao longo de um milênio, quando poderíamos esperar encontrar algumas afirmações abrangentes. Houve um ativista estranho, que levou as coisas longe demais, como Bernard de Pavia ou Robert de Courson, mas seus casos na justiça foram rapidamente rejeitados. Havia pacotes legais que se propunham a resolver problemas específicos, incluindo o grupo de cânones do conselho de Orléans (549) ou a ideia de Eugenius II de 'lugares piedosos', mas sua conexão com hospitais foi quase imediatamente perdida, em parte por causa da sutileza com que os casos foram elaborados. E houve momentos - nas gerações após 820 e nos séculos XIII e XIV - em que mais foi pedido e exigido pelos bispos, que por sua vez estavam armados com novos instrumentos administrativos, apoiados pela autoridade imperial ou papal.

Aqueles que construíram novos mecanismos legais - Alexandre III, Urbano III, o conselho de Vienne e, por uma geração, Wala - navegaram o que não poderia ser feito ou dito em lei, meticulosamente. Eventualmente, foi o apelo de Eugenius II em 826 que os bispos deveriam ter uma 'preocupação vigilante' sobre a xenodochia que mais faria para revigorar as reivindicações da Igreja. Mas isso não foi até que a declaração foi redescoberta quase quatrocentos anos depois, quando encontrou uma audiência ansiosa para atender ao chamado. Isso provocaria *Quia Contingit* (1317), mas mesmo assim não reivindicou hospitais para a igreja. Limitou-se a oferecer uma chave pela qual os bispos, com uma 'preocupação vigilante', poderiam abrir as portas que haviam sido trancadas, a fim de colocar as coisas como deveriam estar. Os limites desta lei não eram ditados por habilidade ou ambição, mas por mudanças no lugar da lei e no lugar do bem-estar, respectivamente, no Cristianismo.

A segunda descoberta é a riqueza de material em que papas, concílios, bispos e canonistas lutaram com o problema do bem-estar e da lei. Quando os legisladores quiseram abordar o bem-estar na lei, encontraram uma página em branco. Sem uma tradição canônica e sem corpo de lei para orientá-los, eles tiveram que inventar seu caso. Cada afirmação é totalmente individual: uma criação de seu momento e única para seu autor. Alguns são conhecidos há muito tempo, mas em sua estranheza, eles causaram confusão, incluindo *necatores pauperum*, capítulos do *Epitome* de Ansegis e até mesmo *Quia contingit*. Mas atrás deles, ao redor deles e entre eles, havia um esforço constante em prol do bem-estar. Isso é mais facilmente observado em coleções maiores de material produzido quando os legisladores traçavam leis em novos locais e, portanto, em novos tipos de texto, notadamente nas capitulares carolíngias e no trabalho dos decretalistas. Mas também apareceu por trás do que não foi dito em Latrão II, III e IV; em preparação para o conselho de Olona (825) e nas ruas de Flandres, c. 1200; e mesmo nas pequenas adaptações das definições gregas de instituições de bem-estar. Pode ser que o presente estudo, portanto,

apenas arranhe a superfície de um discurso sobre a ordem cristã, à margem do direito.

O que é mais significativo sobre este material é sua coerência abrangente. Ao longo de um milênio e em diferentes regiões, as fundações de bem-estar assumiram formas totalmente diferentes. Ainda assim, os legisladores podiam ver através dessas camadas externas uma definição central do que constituía um *xenodochium*: propriedade atribuída por um doador (cristão) para cuidar dos necessitados, de acordo com os termos especificados por ele. Mesmo sem uma linguagem legal, eles entenderam o que estavam olhando. Eles sabiam que os hospitais estavam além das exigências da lei da igreja, mas compartilhavam um senso sobre o que poderiam agir: proteger os dons dos fiéis para seus usos designados; ou seja, para garantir que a disposição testamentária estava sendo cumprida.

Os esforços da lei não mostram sinais de luta de poder entre a Igreja e os leigos, nem qualquer tentativa de controlar o bem-estar, como se fosse algo pesado ou fora de controle. Pelo contrário, os legisladores procuraram cultivar o bem-estar e as diversas atividades dos fiéis por meio de seus esforços. Eles agiram para proteger as casas existentes e salvar as que falhavam, exortando os tutores, clericais e leigos, a cumprirem suas obrigações, e os imperadores, reis e bispos a policiar os recalcitrantes. Eles trabalharam para reforçar as casas existentes, por meio de privilégios e pedidos de esmolas. Mais significativamente, eles não tentaram organizar o bem-estar ao padronizar modelos para fundações; pelo contrário, os legisladores trabalharam para apoiar a *dispositio* de um fundador: os termos estabelecidos para o uso de seu dom, desde seus encargos de caridade, rotinas e pessoal, até seus sistemas de governo e supervisão. Na maioria das vezes, isso era feito por meio de políticas de exortação ou policiamento de custódios, mas também reforçava as próprias vontades (Olona, 825) ou criava mecanismos para consertar os arranjos sob a igreja (*Ad haec*, 1186). Ao fazer isso, concílios, bispos e canonistas estavam reforçando o direito de um cristão de disposição. A variedade do bem-estar, e suas formas em constante mudança, foram possíveis porque os cristãos individuais continuaram criando bem-estar e porque outros, incluindo homens da Igreja, honraram isso e trabalharam para mantê-lo.

O lugar do bem-estar no Cristianismo que este estudo buscou foi sustentado de forma tão consistente que deve ter sido profundamente familiar. Foi fundamental para uma compreensão não só do Cristianismo, mas também da Igreja; isto é, das atribuições e práticas forjadas na comunidade dos fiéis. Em seu âmago estava a salvação e a imagem em Mateus das ovelhas e dos bodes. Mas era também, fundamentalmente, uma visão social. Foi mais bem captado por Jerônimo, quando celebrou Fabíola, 'a primeira pessoa a fundar um *nosocomium*' no Ocidente, relatando seus muitos atos de cuidado aos infelizes, cuidando de suas feridas, sua carne doente e infecção. O significado desse cuidado, ele enfatizou, é que reconhece a humanidade compartilhada até mesmo da pessoa mais miserável e desprezada, e desperta piedade naqueles que preferem desviar o olhar.¹ De maneira semelhante, concílios e papas frequentemente acrescentavam uma linguagem que tornava aparente a necessidade humana no cerne de qualquer ato de bem-estar: a exigência de ver a pessoa que é fácil de ignorar, de sentir por ela e de cuidar dela. O bem-estar estava no centro da salvação cristã, mas seu desempenho era fundamentalmente humano e fundamentalmente social. Exigia que o doador visse a pessoa necessitada e respondesse diretamente. É esse ato de ver e fazer que está por trás da *dispositio*. Era uma busca que não pertencia à lei nem aos bispos, monges ou freiras - embora devessem abraçá-la e incentivá-la - mas a todo cristão. Aqui estava o cristianismo além da lei da igreja. E aqui, no limite da lei, estava a *xenodochia*. Aos olhos da Igreja, foi a resposta de um fundador aos que não o tinham que deu ao fundamento caritativo a sua identidade e também o seu significado. Cada caridade era um testemunho vivo de um ato de *caritas*, um ato de ver e responder ao desejo.

A imagem da lei que emerge dessas páginas nos pede que pensemos na cristandade medieval não como Igreja e Mundo, mas como três componentes em camadas, cada uma da Igreja e do mundo.² O mais fundamental era o corpo dos fiéis, a massa da humanidade que formava a comunidade dos cristãos e, portanto, tanto a 'igreja' quanto o 'mundo' em seus sentidos mais amplos. Este corpo incluía ovelhas e pastor, santo e pecador, nobreza e camponês. O segundo componente atuou no primeiro. Eram as pessoas da igreja

institucional: os monges, cônegos, freiras, padres e clérigos, que estavam sob a autoridade da lei da igreja, e portanto o bispo ou papa.³ Em teoria, pelo menos, eles incorporavam os princípios e a missão da igreja no mundo: podemos pensar neles como os músculos, nervos e tendões que percorrem o corpo do fiel e o anima. O terceiro atuou no segundo. Era a estrutura canônica básica da igreja, as leis e cânones que podem ser considerados como uma *regra* canônica para o povo da igreja, e especialmente seus bispos, clérigos, monges e freiras - um termo (*regra*) usado aqui em seu Sentido latino de algo que endireita, equilibra e corrige. Aqui também foram definidos conceitos e manifestações do que havia de mais sagrado no mundo, especialmente a consagração da hóstia, altares e igrejas. Estes forneciam uma estrutura certa e duradoura, o esqueleto, ao qual as fibras animadoras aderiam.

O bem-estar permeia todas as três camadas. No relato do Juízo Final, era a atividade de alimentar os famintos, vestir os nus e visitar os enfermos - de ter servido a Cristo cuidando do 'menor dos meus irmãos' - que separaria as ovelhas dos cabritos. Este foi um dos princípios básicos do Cristianismo. Era a antecipação deste momento, quando Cristo rei viria julgar, com que os fiéis se deparavam quando entravam numa igreja: à imagem de Cristo entronizado na abside ou no portal centro oeste ou nas imagens do Último Julgamento, com os destinos vividamente contrastantes dos salvos e dos condenados. O bem-estar também era parte da responsabilidade colocada sobre as pessoas da igreja institucional. Os padres deveriam ser hospitaleiros; bispos para proteger os pobres, viúvas e órfãos; monges para dar as boas-vindas aos estranhos, lavar seus pés e dar esmolas aos pobres. Esse serviço poderia ser uma vocação religiosa, e ordens de hospitais - desde a *hospitalia Scottorum* do início da Idade Média até as ordens de hospital e peregrinação do século XII - surgiram junto com outras formas de serviço religioso durante os períodos de renascimento monástico. Como vocação cristã, o bem-estar nunca foi apenas "do mundo", de modo que não é surpreendente que a xenodochia e os hospitais também pudessem encontrar um lugar fora das ordens dos *regulares*, mas ainda como locais de serviço religioso, aos quais os homens e (para a inspiração de muitos e o desconforto de outros) as mulheres podem se dedicar. O bem-estar nessas duas camadas não foi o foco deste estudo, mas apareceu em todos os capítulos.

As casas de bem-estar se destacavam dos mosteiros de religiosos, porém, em seu lugar entre os fiéis, o corpo mais amplo de cristãos. Quando o concílio de Calcedônia definiu igrejas e mosteiros como formas sagradas e eclesiásticas sob o bispo, deixou as casas de bem-estar nas mãos dos fiéis. No Ocidente, eles encontraram um lugar na lei testamentária, como uma forma de os cristãos realizarem as obras corporais de misericórdia em resposta ao chamado de Cristo em Mateus. Mesmo em seu leito de morte - talvez especialmente em seu leito de morte - um cristão pode escolher o caminho de uma ovelha, em vez de uma cabra. Quando os legisladores olhavam para um xenodochium e as muitas formas de bem-estar, o que eles viam não eram as instituições ou sua variedade caótica, mas a determinação cristã que havia produzido cada uma: uma provisão de um doador para cuidar do 'mínimo'. Essa determinação foi incorporada pela *dispositio* : os arranjos estabelecidos pelo doador para o presente. Era, portanto, um tipo particular de presente, um não entregue à propriedade de outro, mas ligado perpetuamente a essa *dispositio* ; pertencia perpetuamente à vontade do fundador. O desafio para os testadores / fundadores, e para aqueles que vieram depois, era como fazer cumprir essa *disposição* . No início da Idade Média, os concílios lombardos e depois os francos estendiam um guarda-chuva protetor, que confiava na voz moral dos bispos e na autoridade judicial do palácio para garantir que os responsáveis fizessem o que deveriam. No final da Idade Média, a igreja respondeu com mecanismos legais pequenos e cuidadosamente direcionados, sendo o mais significativo o *Ad haec* de Urbano III (1186). Essas disposições esqueléticas precisavam ser reforçadas na prática pelo costume ou iniciativa local: já vimos como o direito romano infundiu as estruturas do norte da Itália, os bispos e modelos monásticos do norte da França e os *mulieres santificam* os dos Países Baixos. Um estudo comparativo mais amplo de formas regionais e suas línguas para pedidos aguardam.

As casas de bem-estar foram uma das três grandes fundações do cristianismo medieval, mas também eram extraordinárias. Ao contrário de mosteiros e igrejas, eles não eram uma

forma eclesiástica; eles pertenciam aos fiéis, o corpo dos cristãos no mundo. No cerne do cristianismo medieval estava a exortação aos cristãos medievais para ver e lidar com o sofrimento humano e a carência humana. Na lei, isso se tornou uma disposição testamentária, para destinar riquezas para usos específicos. Na prática, era a capacidade de qualquer cristão de imaginar o cuidado e criar uma resposta duradoura. Aqui estava uma forma cristã que estava nas mãos dos fiéis e poderia ser reinventada por qualquer fundador, especialmente os leigos. A consequência foi uma das formas mais familiares, duradouras e férteis da igreja. A variedade caótica de suas manifestações não era um sinal de sua liminaridade, mas, antes, uma consequência de seu próprio significado na religião cristã e na sociedade cristã. O bem-estar estava no limite do direito canônico na Idade Média, mas no centro da comunidade cristã e da própria salvação.

On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400–1320 . Sethina Watson, Oxford University Press (2020). © Sethina Watson.

DOI: 10.1093 / oso / 9780198847533.001.0001

¹ 'O pobre desgraçado a quem desprezamos, a quem não podemos sequer olhar, e a própria visão de quem revira o estômago, é humano como nós, é feito do mesmo barro que nós, é formado dos mesmos elementos . Tudo o que ele sofre, nós também podemos sofrer. Consideremos então suas feridas como se fossem nossas, e então toda a nossa insensibilidade ao sofrimento de outrem cederá diante de nossa piedade por nós mesmos. ' Jerônimo, *Carta 77.6*: tr. H. Wace, *Jerome: Letters and Select Works* , VI (New York, 1893).

² Isso é o que pode ser denominado a Visão do Cristianismo Medieval. Não é uma visão que todos teriam subscrito, desde os célticos aos não crentes.

³ Estou deixando de lado a isenção aqui, para não ser oprimido por technicalidades, embora mesmo os isentos estivessem sob a autoridade da lei da igreja.

APÊNDICE A

Ad Petitionem: Um Decretal Perdido de Alexandre III

Fragmentos deste decretal são conhecidos como JL 13972 (§§1, 3), 14190 (§5) e 14202 (§6).¹ Eles aparecem como *Ad petitionem* (§1, como 1 Comp. 3.27.1 (X-)), *Uxoratus* (§3, como 1 Comp. 3.28.8 = X 3.32.8), *Si hospitale* (§5) e *Si cum aliquo* (§6), como 2 Comp. 3.26.1 (X-) e 3.22.1 (X-).

O decretal era originalmente uma regra fornecida por Alexandre III para os Cruciferi em c.1169, uma cópia da qual sobreviveu em uma história da ordem no século XVII, supostamente transcrita de um original nos arquivos bolonheses.² Esta cópia não é idêntica à regra que formou a base para o decretal: contém interpolações posteriores, refletindo a expansão da ordem em uma *congregatio* sob um *magister* em Bolonha no final do século, e omite as sentenças que são preservadas no decretal (§ 6 e o final do §5).³

Uma versão abreviada da regra circulou como decreto em meados da década de 1170. Ele pode ser encontrado pela primeira vez em Bolonha, onde Simão de Bisignano citou várias de suas declarações como *extravagante*, 'Ad petitionem', em seu *Summa in Decretum* (1177 × 79).⁴ Em poucos anos, ele foi copiado na Inglaterra para vários membros do grupo *Wigorniensis* inicial, e trechos foram retirados do *Apêndice concilii Lateranensis*, uma coleção sistemática inicial, como *Ad petitionem* (§1, 4-6) e *Uxoratus* (§3).

Em grande parte esquecido por outras coleções inglesas, as seções foram recebidas com mais entusiasmo no continente através do *apêndice*.⁵ O texto mais completo também chegou a Reims provavelmente por meio de um ancestral do Grupo *Wigorniensis* e foi usado para formar o *Collectio Brugensis* (1187/8).⁶ *Brugensis* preserva nossa cópia completa do decretal original. Isso sugere que o ancestral *Wigorniensis* perdido incluía o texto mais longo, talvez em sua forma circulante, uma vez que reflete, também, o que estava disponível para Estêvão de Bisignano. O ancestral era a fonte *Brugensis* (omitindo o endereço e a última frase do §1) e talvez para *Cheltenhamensis* (omitindo o §2). Os desvios na *Collectio Wigorniensis* são mais próximos dos da regra bolonesa e das citações de Bisignano, sugerindo que copiou outra cópia em circulação (omitindo a primeira parte do §3). Veja a [Figura A.1](#).

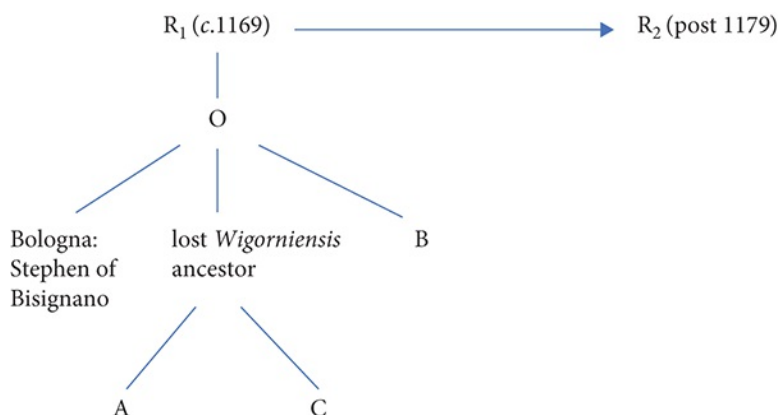


Figura A.1. Stemma para o decretal perdido, *Ad petitionem* (O).

A edição aqui é baseada na versão mais antiga de *Brugensis* (Cidade do Vaticano, Ottob. Lat. 3027, fol. 43r-v) [A]. Isto é complementado por aquele na *Collectio Wigorniensis* (BL Royal 10 A.ii, fol. 14r) [B], *Collectio Cheltenhamensis* (BL Egerton 2819, fols 54v – 55r) [C] e *Apêndice concilii Lateranensis* (5.9 e 27.5)⁷ [D] e comparado com a regra publicada por Kehr [R₂]. Ele observa divergências mais substanciais, incluindo substituições de palavras, mas não variações menores dos escribas, como a ordem das palavras. **LETRAS MAIÚSCULAS EM NEGRITO** marcam os títulos dos fragmentos, texto em *itálico* em cópias decretais ausentes na regra remanescente (R₂) e texto [colchetes] na regra que é omitido dos decretais.

Alexander [episcopus seruus seruorum dei] dilectis filiis Girardo priori et fratribus iuxta disciplinam memória óssea Cleti

uiuentibus⁸ [salute et apostolicam benedictionem. Quod calcatis deo auctore ...]⁹

§1. A D uestram PETITIONEM regulam secundum quam uiuere debeatis, et omnipotenti deo seruire, duximus constituendam:¹⁰ Inprimis¹¹ statuentes ut professionem maiori priori omnes laici faciant, in manu eius se absque proprio uiuere¹² promittentes et continentiam quantum permiserit¹³ diuina gratia seruare. Cui siquidem tam clerici quam laici, sicut proprio¹⁴ magistro et animarum rectori, debitam in omnibus promittant obedientiam,¹⁵ nec alicui inter uos professio liceat ad alium ordinem absque prioris sui licentia ullo modo transire, nisi forte ad religionem migrauerit artiozem. Nullus, absque prioris maioris licentia, hospitale audeat¹⁶ facere. [Nullus qui sub rectore alicuius uestrorum hospitalium manet absque rectoris consilio em alium locum transmigrare presumat; quod si a prefato rectore se in aliquo grauari presenserit, tunc cum ipso eodem rectore aut cum alio fratre, quem rector mittendum elegerit, ad maiorem prepositum suam querimoniam deferat, ut quidquid ilud fuerit, ipsius maioris prepositi iudicio legiteatime terminetur]. si quid adquisierit suo rectori incunctanter assignet. [Nullus clericus siue laicus lineis uestimentis preter bracas utatur et nemo uestrum iaceat nisi uestitus.] Nullus uestrum alicui uobiscum esse uolenti crucem tribuat, sed per¹⁷ anos¹⁸ médio, si cognito, sente-se, incógnito, por ano integrado¹⁹ uobiscum em *liberdade condicional*²⁰ permaneant, et tunc maiori priori [a rectore hospitalis uel ab aliis duobus siue tribus fratribus] presentetur, ut ab ipso, non ab alio crucem suscipiat. **§2.** Eum uero²¹ quem noueritis *debito* seruili s conditioni s *astrictum* absque permissione domini sui nullo modo no consórcio uestrum recipiatis, et si quempiam²² talem per ignorantiam receperitis, eum statim si a domino suo²³ fuerit repetitus, sibi²⁴ absque [ulla] contradictione reddatis, nisi forte ipsum²⁵ ex ignorantia fratrum et eius²⁶ a quo ordinatus est contigerit esse promotum. **§3.** *UXORATUS* autem sine licentia propriae uxoris inter uos nullatenus recipiatur, qua integre fame et Opinioni ita existat,²⁷ quod nulla merito suspicio habeatur, eam ad secunda uota uelle migrare uel quod minus continenter debeat uiuere; That,²⁸ si prout dictum est talis extiterit,²⁹ marito eius³⁰ em consortio uestro recepto, ipsa publice in conspectu ecclesie³¹ continentiam professsa in domo própria cum filiis suis familiaque poterit permanere.³² Si autem talis fuerit quae suspicione non careat, uoto continentie celebrato, a conuersatione secularium hominum se remoueat, et in loco religioso deo seruitura³³ perpetuo commoretur.³⁴ Nullus uestrum aliquam mulierem tonsorare³⁵ audeat uel eam ad co habitandum³⁶ secum assumat. **§4.** *NEMO UESTRUM* ALICUI coronam faciat em capite.³⁷ **§5.** *SI HOSPITALE* m domum em *aliquo loco* sine³⁸ oratório feceritis, liberum uobis erit³⁹ absque conscientia⁴⁰ episcopi, em cuius parochia fuerit, ipsam domum constituere.⁴¹ *Quod si oratorium ibidem edificare uolueritis, id absque licentia et assensu* ⁴² *episcopi non faciatis, iustitia sua sibi in omnibus seruata* .⁴³ [In singulis domibus uestris septem fratres ad minus inter clericos et laicos ad dei seruitium commorentur.⁴⁴] **§6.** *SI CUM ALIQUO* uestrum, e o mortuo, pecunia inuenta fuerit, et in uita sua non patefecerit, nec ad ecclesiam nec ad hospitale sepeliatur, sed extra ciuitatem in campis deponatur .⁴⁵

^{1A} relação entre eles tem sido, até agora, incerta, McLaughlin, 'Extravagantes', 169.

² *Storia dell'ordine dei Crociferi* (Treviso, Bibl. Comunale, cod. 474, fol. 1). A regra é ed. 'Papst. em Venetien ', 227-30. Ver, também, [PF Kehr, ed., Italia pontificia , V. Aemilia sive provincia Ravennas \(Berlim, 1911\), 284-6](#) ; Baaken, 'Papsturkunden', 336.

³ A integridade da regra bolonhesa parece nunca ter sido questionada, apesar de suas claras mudanças de tom e terminologia. A regra inicial dentro dele consiste em simples declarações de prática, dirigidas a 'você', e endereçando clérigos e leigos sob um *prior maior* ; em contraste, por exemplo, a seção final apresenta ordens (*mandamus, forbemus*) aos irmãos, sujeitas a um *maior magister* e capítulo geral, ela prefere detalhes técnicos e enfatiza a reverência e honra. Os acréscimos vão além de uma mudança de registro, transformando uma regra a ser lida em voz alta em uma constituição para uma congregação. Por razões semelhantes, uma seção da regra (*Statuimus insuper ... triginta vicibus decant*) também pode conter adições posteriores, em suas festas litúrgicas e enfoque mais monástico na igreja. Várias frases anteriores, ausentes dos textos decretais, também podem ser aprimoramentos posteriores.

⁴ *Summa in Decretum* , ed. Aimone, citando §1 em C.20 q.4 c.1 v. *Virgines* ; §3 em C.27 q.2 c.22 v. *Si quis* e 25 v. *Agatho* ; §5 em C.18 q.2 c.12 v. *De monachis* ; §6 em C.18 q.1 c.1 v. *Statuendum* .

⁵ A *Collectio Gilberti* incluía §6 sob DE STATU REGULARIBUS e §5 sob DE ECCLESIIIS EDIFICANDIS : Heckel, 'Dekretalensammlungen', 203, 207; BL Harley 3834, fols 179v – 180r, 181r. *Uxoratus* (§3) era conhecido do compilador de *Collectio Lipsiensis* , que fez referência a ele em sua longa cópia do *Ad petitionem* (15.1), colocando o próprio *Uxoratus* em 58,9; o primeiro reinserindo §2, truncado (a partir de B) e após §3: Leipzig, Universitätsbibl. 975, fols 125v, 147r. Ver, também, *Collectio Bambergensis* (15.1, 49.9); *Collectio Casselana* (25.1, 57.10); 1 Comp. 3.27.1 (X-); CS , pp. 98, 110. Na Inglaterra, foi incluído na *Collectio Fontanensis* , a única coleção monástica, em 1.13: Oxford, Bodl. Laud Misc. 527, fol. 26v; P. Landau, ' *Collectio Fontanensis* ', em Pennington e Eichbauer, eds, *Law as Profession and Practice* , 196 n.

⁶ Duggan, 'New Case Law', 285–6. Outra coleção continental antiga, *Collectio Francofortana* , copiou §§1–2 como *Ad petitionem* , sob o título ' QUALITER PROFESSIO FIERI DEBEAT', BL Egerton 2901, fol. 46r.

⁷ Sobre o qual, ver Duggan, 'Apêndice Concilii Lateranensis'; P. Crabbe, *Concilia omnia* , 3 vols (2ª ed. Cologne, 1551), II.

850, 900.

⁸ De A (começando Girardo) e D, que fornecem 'Cleti' como 'electi'. Os títulos variam: INCIPIUNT DECRETALES EPISTOLAE A [LEX.] PAPAE III DE STATU RELIGIOSORUM ET DE EORUNDUM PRIVILEGIO QUORUM PRIMA DESTINATU EST GERARDO PRIORI ET FRATRIBUS (B, na abertura da parte II); GIRARDO PRIORI ET FRATRIBUS (C); ALEXANDER III. CRUCIATIS (1 Comp. 3.27.1).

⁹ Uma seção inicial em R₂ observa que os destinatários desejavam servir com o hábito militar e solicitaram instrução na *regulare regular*. Leva eles, suas casas e bens sob a proteção papal.

¹⁰ *instituendum* (C).

¹¹ *Em primis id* (A); *Inprimo* (B); *Em primis siquidem* (R₂).

¹² *uicturos* (D); *eius se* ausente em B; *eius* ausente em C.

¹³ *promissor* (B).

¹⁴ ausente em B, C.

¹⁵ *et reuerentiam et subiectionem exposito* (R₂).

¹⁶ *audet* (B).

¹⁷ *primo* (C).

¹⁸ *unum annum integrum* (C); B fornece *uel integrum para si cognitus... annum*.

¹⁹ A, B, C, D. A seção termina em A após a *permanência*.

²⁰ *Eum ... a condição está* ausente em B. §2 omitida em D.

²¹ *siquem* (B); *siquidem* (C).

²² *suo m* issing em C; *eum ... repetitus* faltando em B.

²³ ausente em C.

²⁴ *ipsum* faltando em B; *ad sacros ordines* (R₂).

²⁵ *episcopi* (R₂).

²⁶ *extiterit* (R₂); *ita* faltando em C.

²⁷ *Quod* (C).

²⁸ *existit* (C).

²⁹ *suo* (C).

³⁰ B omite *Uxoratus ... ecclesie*.

³¹ *remanere* (D).

³² *in loco* [solitario, apagado] *religioso seruitum* (B); *in loco religioso, ubi Deo seruiat* (D); *in loco ubi religiose deo seruiat* (R₂).

³³ *moretur* (D). *Uxoratus* (58,9) em *Collectio Lipsiensis* termina aqui.

³⁴ *tonsare* (B).

³⁵ *adchoabitandum* (C).

³⁶ Aqui, *Statuimus... pauperibus largiatur* (R₂), oferece uma seção detalhada sobre costumes, tocando em dieta, calendário litúrgico e participação em ofícios divinos, especialmente pelos enfermos, bem como lugares e tempos de silêncio, e a porção para os pobres após a morte de um irmão.

³⁷ *em aliquo alio loco* (C); *Si hospitale em aliquo loco absque* (D); *absque* (R₂).

³⁸ *sit* (R₂).

³⁹ *licentia* (R₂).

⁴⁰ *construere. In singulis domibus vestris ...* (R₂).

⁴¹ *consensu* (C). (B) termina em *non faciat*.

⁴² *reservata* (C).

⁴³ R₂ continua a partir daqui com disposições para reger a ordem e regulamentos adicionais. §6, parte da regra original, está faltando em R₂.

⁴⁴ *Et cum aliquo.... ad hospitalem ... deportetur* (C).

APÊNDICE B

Decreto do Hospital de Robert de Courson (1213)

O legado papal promulgou um decreto para leprosários e hospitais para enfermos e peregrinos em seus conselhos em Reims (julho de 1213), Paris (agosto de 1213) e Rouen (março de 1214). Cópias do decreto do início do século XIII para os dois últimos concílios sobreviveram, aos quais seus editores antiquários forneceram números e títulos. O único decreto em Paris [III.9 em Mansi] foi dividido em dois em Rouen [II.39-40], mas, por outro lado, é amplamente idêntico.¹

O decreto de Paris é editado aqui em Paris, Bibl. de l'Arsenal MS 769, fol. 118v (P), um manuscrito do século XIII da abadia de São Victor.² O decreto de Rouen é editado a partir da única cópia manuscrita do concílio, que também é do século XIII, do mosteiro de Mont St Michel: Avranches, Bibl. mun. MS 149, fol. 5v (R).³ Além de sua separação em duas, as diferenças entre as versões de Rouen e Paris são em grande parte escribas e são marcadas aqui usando *italico* para o que está faltando em (R) e [colchetes] para o que está faltando em (P). As diferenças nas palavras ou ordem das palavras em (R) são sinalizadas nas notas de rodapé.

§4 De domibus leprosorum et hospitalibus infirmorum et peregrinorum salubri consilio statuimus: ut si facultates loci patiuntur quod ibidem manentes⁵ [competente] possint uiuere de com [m] uni, competens ei s uiuendi regula statuatur, cuius substantia in tribus articulis maxime continetur, scilicet ut proprio renuntient, continentie uotum emittant, et suo prelato obedientiam fidelem et deuotam promittant; et habitu religioso non seculari utantur.

§6 Cum autem pauci sani⁷ possint multis infirmis relevantius⁸ ministrare, illud omnino indignum est ut numerus sanorum ibidem manentium excedat numerum infirmorum aut peregrinorum. Bona enim ex deuotione fidelium *ibidem*⁹ collate non sunt sanorum usibus¹⁰ deputata sed potius infirmorum. Nec etiam illud sub silentio pretereundum est¹¹ quod quidam sani uiri et mulieres *et* matrimoni [al] i uinculo copulati, quandoque transferunt se ad tales domos, ut sub optentu¹² religiãois possint iurisdictionem et potestatem eludere¹³ secularium dominorum; qui tamen in domo religionis manentes, non minus, immo magis seculariter et delicato uiuunt, et operibus carnis uacant, quam *antea*¹⁴ uacare consueuerant. Unde statuimus ut in habitu religionis religiose uiuant, uel de domibus eiciantur, ita tamen quod bona domui collata secum non a b sportent, ne de fraude sua commodum reportare uideantur.¹⁵

§ No que diz respeito a casas de leprosos e hospitais para enfermos e peregrinos, estabelecemos, por meio de conselhos salutare, que se os recursos do lugar permitem que aqueles que nele moram [habilmente] vivam uma vida em comum, uma regra adequada deve ser estabelecida para eles, que em substância deveria compreender mais particularmente três elementos, a saber, que eles deveriam renunciar a qualquer propriedade própria, deveriam fazer um voto de continência, e deveriam prometer obediência fiel e devotada ao seu prelado (cabeça); e o hábito de um religioso, não de um secular, deve ser usado.

§ Além disso, algumas pessoas sãs devem ser capazes de cuidar muito bem de muitos doentes, é totalmente impróprio que o número de moradias sãs ali exceda o número de enfermos e peregrinos. Pois, na verdade, os bens aí recolhidos da devoção dos fiéis não foram atribuídos para uso dos saudáveis, mas sim para os enfermos. Nem ainda deve ser ignorado que certos homens e mulheres saudáveis e aqueles presos pelos grilhões do casamento, às vezes se trazem a tais casas a fim de que sob o dossel da religião possam escapar da jurisdição e do poder do secular governantes; e embora morem em uma casa de religião, eles vivem não menos, mas de forma mais secular e luxuosa e têm lazer para as atividades carnis da maneira como estavam acostumados a desfrutá-las antes. Donde estabelecemos que eles devem viver religiosamente nas vestes da religião ou ser ejetados das casas, mas de forma que os bens recolhidos para a casa não sejam levados com eles, nem que se pense que tirem proveito de seus fraude.

¹ Mansi XXII. 835-6, 913. O [Capítulo 8](#), acima, examina o decreto e a legação de Robert.

² Há um segundo manuscrito, da abadia de Anchin, que ainda não pude consultar: Douai, Bibl. mun. MS 357, fols 156-66, para o qual ver C. Dehaisnes, *Manuscrits de la bibliothèque de Douai* (Paris, 1878), 190-1.

³ Intitulado, 'Concilium magistri Roberti de Corcon <legati> apud Rothomagun celebratum, presentibus archiepiscopo Rothomagensi R. cum suis sufraganeis et aliis prelatiis Normannie' (fol. 3v). O manuscrito também contém as únicas cópias sobreviventes de dois conselhos provinciais deste período, de Rouen em 1223 e 1231, R. Kay, 'Mansi e Rouen', *Catholic Historical Review* 52: 2 (1966), 170. Sobre o manuscrito: R. Kay, 'Romanus and Rouen: A Papal Legate's Tainted Visitation in 1227', *Annales de Normandie* 51: 2 (2001), 111. Uma cópia de uma carta sobreviveu de Courson, como legado, para o rei João, em nome do abade e convento: Kew, The National Archives, SC 1/1/17, datado de novembro de 1212 (*sic*).

⁴ Mansi XXII. 835-6, 913, fornece o título DE IIS QUI MANENT IN DOMIBUS LEPROSORUM ET HOSPITALIBUS, UT INFIRMIS ET PEREGRINIS MINISTRENT.

⁵ *morantes* (R).

⁶ Mansi XXII. 913 fornece o título (40) ' NE A MULTITUDINE SERVIENTIU FACULTATES PAUPERIBUS DEPUTATAE ABSORBEANTUR; & QUI IN

SERVIENTES NON RECIPIENDI '.

⁷ *paucissimi* (R) para *pauci sani*.

⁸ *multis enfermis possint competente* (R).

⁹ *domui* (R).

¹⁰ *usibus sanorum ~~collata~~* (R).

¹¹ *pretereundum est sub silentio* (R).

¹² *obtentu* (R).

¹³ *elidere* (R).

¹⁴ *umquam* (R).

¹⁵ *uideantur commodum reportare* (R).

Bibliografia Fontes primárias

Manuscritos

Avranches, Bibliothèque municipale, MS 149

Berlin, Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, Cod. Phill. 1735

Cambridge, Corpus Christi College, MS 262

Cologne, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 68

Dammarié-lès-Lys, Archives départementales de Seine-et-Marne, 11Hdt / A3

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 191 (277)

Leipzig, Universitätsbibliothek, MS 975

Londres, British Library: Adicional MSS 8602, 18460; Algodão Claudius A IV; Algodão Vespasiano E XVII; Egerton 2819; Egerton 2901; Harley 3834; Royal 9 E VII; Royal 9 E XIV; Royal 10 A II

Londres, Arquivos Nacionais, SC 1/1/7

Munique, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 14006; Clm 14431; Clm 19413; Clm 28174; Clm 29555/1

Oxford, Bodleian Library, Laud Misc. 527

Oxford, New College, MS 205

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, MS 769

Paris, Bibliothèque nationale de France: latim 523; latin 3259; latin 3892; latin 3904; latin 4568; latin 4613; latin 10758;

latin 14317; latin 14524; latin 15996; latina de aquisição nouvelle 1632
 St Gallen, Stiftsbibliothek: Cod. Sang. 196; Bacalhau. Sang. 299; Bacalhau. Sang. 397
 Troyes, Bibliothèque municipale: MS 60; MS 192
 Cidade do Vaticano: Chig. F.IV.75; Cuba. lat. 1367; Cuba. lat. 1377; Ottob. lat. 3027
 Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Blankenburg 130
 York, Borthwick Institute, Archbishops Register 1A

Fontes Impressas

Acta Pontificum , ed. JV Pflugk – Harttung, 3 vols (Tübingen, 1880–6)
Acta Stephani Langton Cantuariensis episcopi, 1207–1228 DC , ed. K. Major, Canterbury and York Society 50 (Oxford, 1950)
Actes et documents anciens intéressant la Belgique , ed. C. Duvivier (Bruxelas, 1898)
Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium , ed. G. Busson e A. Ledru, Archives historiques du Maine 2 (Le Mans, 1901)
Die Admonitio generalis Karls des Großen , ed. H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, e M. Glatthaar, MGH *Fontes iuris Germanici antiqui* XVI (Hanover, 2012)
 Alcuin, *Epistolae* , ed. Ernst Dümmler, MGH *Epistolae* IV (Berlim, 1895), 1-481
 Alexandre III, *Epistolae et privilegia*, PL 200, cols 69–1320
 Agobard de Lyon, *De dispensatione ecclesiasticarum rerum* , ed. L. van Acker, *Angobardi Lugdunensis opera omnia* , CCCM 52 (Turnhout, 1981), 119-42
 Alger de Liège, *Liber de misericordia et justitia*, PL 180, cols 857-968
 Anastasius IV, *Epistolae et privilegia*, PL 188, cols 989–1088
Ancient Laws and Institutes of England , ed. B. Thorpe, I (Londres, 1840)
Annales Laureshamenses , ed. GH Pertz, MGH *Scriptores* I (Hanover, 1826)
Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 , ed. F. Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum* VI (Hanover, 1895)
The Annals of Saint-Bertin , ed. JL Nelson (Manchester, 1991)
Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum una cum collectione minore , ed. F. Thaner (Innsbruck, 1906-15; repr. 1965)
 Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris* , ed. E. Tremp, *Thegan, Die Taten Kaiser Ludwigs / Astronomus, Das Leben Kaiser Ludwigs* , MGH *Scriptores rerum Germanicarum* LXIV (Hanover, 1995), 279-555
 Astronomus, *Vita Hludowici imperatoris* , tr. TFX Noble, *Charlemagne and Louis the Pious: The Lives of Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan and the Astronomer* (University Park, PA, 2009), 226–302
 Baluze, S., *Concilia Galliae Narbonensis* (Paris, 1668)
 Benedict Levita, *False Capitularies* , ed. G. Schmitz, 10 de dezembro de 2014, <
<http://www.benedictus.mgh.de/edition/edition.htm> >
 Bernardo de Pavia, *Summa decretalium* , ed. EAT Laspeyres (Regensburg, 1860; repr. Graz, 1956)
Bibliotheca Topographica Britannica , ed. J. Nichols, 8 vols (Londres, 1780-1790)
Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus , ed. M. Tangl, MGH *Epistolae selectae* I (Berlim, 1916)
 Bonizo de Sutri, *Liber de vita christiana* , ed. E. Perels, *Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter*, I (Berlim, 1930)
O Livro de São Gilberto , ed. R. Foreville e G. Keir (Oxford, 1987)
 Burchard of Worms, *Decretum Libri XX*, PL 140, cols 537-1057
 Cabaniss, A., tr., *Charlemagne's Cousins: Contemporary Lives of Adalard and Wala* (Syracuse, NY, 1967)
Calendar of Patent Rolls of Henry III , ed. HC Maxwell Lyte, 6 vols (Londres, 1901-1913)
Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia , ed. E. Friedberg (Leipzig, 1897; Graz, 1958)
Capitula episcoporum , ed. P. Brommer, R. Pokorny e M. Stratmann, 4 vols, MGH *Capitula episcoporum* (Hanover, 1984–2005)
Capitularia regum Francorum , ed. A. Boretius e V. Krause, 2 vols, MGH *Capitularia* (Hanover, 1883-1897)
Cartulaire de la commune de Fosses , ed. J. Borgnet (Namur, 1867)
Les cartulaires de la prévôté de Saint-Martin à Ypres précédés d'une esquisse historique sur la prévôté , ed. E. Feys e A. Nelis, 2 vols (Bruges, 1880-4)
Cartulaire de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne , ed. É.-É. Morel, Société historique de Compiègne, III (Paris, 1977)
Cartulaire de l'église Notre-Dame du Paris , ed. M. Guérard, 4 vols (Paris, 1850)
Cartulaire de l'hôpital Saint-Jean de Bruxelles (actes des XII^e et XIII^e siècles) , ed. P. Bonenfant (Bruxelas, 1953)

Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100–1310) , ed. J. Delaville Le Roulx, 4 vols (Paris, 1894–1906)

Het cartularium van het OL Vrouw gasthuis te Ieper, II en III (Le cartulaire de l'hôpital Notre-Dame à Ypres) , ed. O. Mus, Bijdragen tot de geschiedenis van de liefdadigheidsinstellingen te Ieper VII en VIII (Ypres, 1966)

O Cartulário da Condessa Blanche de Champagne , ed. T. Evergates (Toronto, 2010)

Cassiodori senatoris variae , ed. T. Mommsen, MGH *Auctores antiquissimi* XII (Berlim, 1894)

Capítulos dos Cânones Agostinianos , ed. HE Salter, Canterbury and York Society 29 (Londres, 1922)

Chartae Latinae Antiquiores: Edição fac-símile das Cartas latinas , ed. G. Cavallo e G. Nicolaj, 2ª série, Século Nono, Parte 58, Itália 30 (Zurique, 2001)

As Regras de Chrodegang: As Regras para a Vida Comum do Clero Secular dos Séculos Oitavo e Nono, Textos Críticos com Traduções e Comentários , ed. e tr. J. Bertram (Aldershot, 2005)

Chronica patriarcharum Gradensium , ed. G. Waitz, MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* (Hanover, 1878), 392-7

The Chronicle and Historical Notes of Bernard Itier , ed. e tr. AW Lewis (Oxford, 2012)

The Chronicle of Bernard Itier , ed. e tr. AW Lewis (Oxford, 2012)

Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille): Texte établi, traduit et commenté , ed. FP Pradié, Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 40 (Paris, 1999)

Codex Carolinus , ed. W. Gundlach, MGH *Epistolae* III (Berlim, 1892), 469-657

Codex diplomaticus cavensis , ed. M. Morcaldi, M. Schiani e S. de Stefano, 12 vols (Nápoles, 1873–2015)

Codex Iustinianus , ed. P. Krüger, 13ª ed., *Corpus Iuris Civilis* 2 (Berlim, 1963)

Codice diplomatico longobardo , I e II, ed. L. Schiaparelli, *Fonti per la Storia d'Italia* 62-3 (Roma, 1929-33)

Codice diplomatico sant'Ambrosiano delle carte dell'ottavo e nono secolo , ed. A. Fumagalli (Milão, 1805)

Codice diplomatico veronese: Dalla caduta dell'impero romano alla fine del periodo carolingio , ed. V. Fainelli, I (Veneza, 1940)

Collectio Dacheriana , ed. J.-L. D'Achery, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui em Galliae bibliothecis delituerat* , I (Paris, 1723), 509-63

Compilatio nova decretalium domini Gregorii pape noni (Speyer, 1486)

Les conciles de la province de Tours: Concilia provinciae Turonensis (saec. XIII-XV) , ed. J. Avril (Paris, 1987)

Concilia aevi Karolini (742–842) , ed. A. Werminghoff, 2 vols, MGH *Concilia* II (Hanover e Leipzig, 1896)

Concilia aevi Merovingici , ed. F. Maassen, MGH *Concilia* I (Hanover, 1893)

Collectio Dionysio-Hardiana , ed. JW Cochlaeus (Mainz, 1525)

Concilia Galliae (314–506) , ed. C. Munier, CCL 148 (Turnhout, 1963)

Concilia Galliae (511–695) , ed. C. de Clercq, CCL 148A (Turnhout, 1963)

Concilia omnia tam generalia quam particularia ... , ed. P. Crabbe, 3 vols (2ª ed. Colônia, 1551)

Concilia Rotomagensis provinciae , ed. P. Bessin (Rouen, 1717)

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta , ed. G. Alberigo, A. Melloni et al., *Corpus Christianorum*, 2 vols (Turnhout, 2006-13)

Constitutiones mit der Glosse von Johannes Andreae (Speyer, 1481)

'*Consuetudines Corbeienses*', ed. J. Semmler, em K. Hallinger, ed., *Corpus Consuetudinum Monasticarum* , I (Siegburg, 1963), 355-422

Corpus iuris canonici , ed. E. Friedberg, 2 vols (Leipzig, 1879; repr. Graz, 1959)

Corpus iuris canonici , 3 partes (Roma, 1582)

Corpus of British Medieval Library Catálogos XIV: Hospitals, Towns and the Professions , ed. N. Ramsay e JMW Willoughby (Oxford, 2009)

Conselhos e Sínodos: Com Outros Documentos Relacionados à Igreja Inglesa I, AD 871-1204 , ed. D. Whitelock, M. Brett e CNL Brooke, 2 vols (Oxford, 1981)

Conselhos e Sínodos: Com Outros Documentos Relacionados à Igreja Inglesa II, AD 1205–1313 , ed. FM Powicke e CR Cheney, 2 vols (Oxford, 1964)

Os Coutumes de Beauvaisis de Philippe de Beaumanoir , trad. FRP Akehurst (Filadélfia, 1992)

Cronache e statuti della città di Viterbo , ed. I. Ciampi (Florença, 1872)

Das Testament des Bischofs Berthramn von Le Mans vom 27 März 616 , ed. M. Weidemann, *Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte Monographien* 9 (Mainz, 1986)

Decretos dos Concílios Ecumênicos , ed. NP Tanner, II (Washington, DC, 1990)

Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni , ed. P. Hinschius (Leipzig, 1863)

Decretum magistri Gratiani , ed. E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici 1 (Leipzig, 1879)

Die Dekretalensammlung des Bernardus Compostellanus antiquus , ed. H. Singer, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften em Wien, Phil.-Hist. Kl. 171,2 (Viena, 1914)

Digesta , ed. T. Mommsen e P. Krueger, 16^a ed., Corpus iuris civilis 1 (Berlim, 1954)

Diuersorum patrum sententie siue Collectio em LXXIV titulos digesta , ed. JT Gilchrist, Monumenta Iuris Canonici Série B: Corpus Collectionum 1 (Cidade do Vaticano, 1973)

Documentos que ilustram as atividades dos capítulos gerais e provinciais dos monges negros ingleses, 1215–1540 , ed. WA Pantin, 3 vols, Camden 3o ser. 45, 47, 54 (Londres, 1931–7)

'Documents relatifs á l'administration de l'hôpital capitulaire de Notre-Dame de Tournai du XII^e au XV^e siècles', ed. J. Pycke, *Annales de la Société belge d'histoire des hôpitaux* 8 (1970), 3-53

Dugdale, W., *Monasticon Anglicanum* , 6 vols (Londres, 1846)

Durham Episcopal Charters, 1071–1152 , ed. HS Offler, Surtees Society 179 (Gateshead, 1964)

Ehrle, F., 'Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne', *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), 361-470

Einhard, *Vita Karoli Magni* , ed. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores rerum Germanicarum* XXV, 6^a ed. (Hanover, 1911)

Epistolae Merovingici et Karolini aevi I – III, ed. E. Dümmler, MGH *Epistolae* III – V (Berlim, 1892–9)

Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II , ed. A. Thiel, I (Brunsberg, 1868)

Eugenius II, *Epistula ad Bernardum Viennensem archiepiscopum*, PL 105, cols 643-4

Excerpta Valesiana , ed. J. Moreau e V. Velkov (Leipzig, 1968)

Florus de Lyon, *Capitula ex lege et canone collecta*, PL 119, cols 419–22

Foedera, conventiones, literae, et cujuscunque generis acta publica, inter reges Angliae , ed. T. Rymer, 3^a ed., I (Londres, 1745)

Formulas Imperiales e curia Ludovici Pii , ed. K. Zeumer, MGH *Formulas Merovingici et Karolini aevi* I (Hanover, 1886)

The Formularies of Angers and Marculf: Two Merovingian Legal Handbooks , tr. A. Rio, Textos traduzidos para historiadores 46 (Liverpool, 2008)

Fredegard, *Chronica* , ed. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* II (Hanover, 1888)

Geschichte des Bistums Le Mans von der Spätantike bis zur Karolingerzeit: Actus pontificum Cenomannis na urbe degentium und Gesta Aldrici , ed. M Weidemann, 3 vols, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte 56 (Mainz, 2000)

«Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi», em *Geschichte des Bistums Le Mans* , ed. M. Weidemann, I (Mainz, 2000)

Gesta episcoporum Neapolitanorum , ed. G. Waitz, MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* (Hanover, 1878), 398-466

Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis , ed. W. Stubbs, 2 vols, Rolls Series (Londres, 1867)

Goffredus Tranensis, *Summa super titulis decretalium* (Lyon, 1519; repr. Aalen, 1992)

Göller, E., 'Die Gravamina auf dem Konzil von Vienne und ihre literarische Überlieferung', em *Festgabe, enthaltend vornehmlich vorreformationsgeschichtlich Forschungen, Heinrich Finke* (Münster, 1904), – 195221

Gousset, T., ed., *Les actes de la province ecclésiastique de Reims* , 4 vols (Reims, 1842-4)

Gregorii I papae Registrum epistolarum , ed. P. Ewald e L. Hartmann, MGH *Epistolae* I – II (Berlim, 1887–91)

Hardouin, J., *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificorum* , VII (Paris, 1714)

Henricus de Segusia, *Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinq[ue] libris decretaliu[m]* , 2 vols (Estrasburgo, 1512)

Henricus de Segusia, *Summa super titulis decretaliu[m]* (Veneza, 1480)

Hinkmar von Reims, *Collectio de ecclesiis et capellis* , ed. M. Stratmann, MGH *Fontes iuris Germanici antiqui* XIV (Hanover, 1990)

Histoire de la ville de Montdidier , ed. V. de Beauville, 4 vols (Paris, 1857)

The Historia occidentalis de Jacques de Vitry: A Critical Edition , ed. JF Hinnebusch, Spicilegium Friburgense 17 (Friburgo, 1972)

Honorii III Romani pontificis opera omnia , ed. CA Horoy, Bibliotheca patristica medii aevi, 5 vols (Paris, 1879-82)

Hugo de Floreffe, *De B. Juetta sive Jutta, vidua reclusa, Hui in Belgio* , em *Acta Sanctorum* , 3^a ed., 70 vols (Paris, 1863–1940), II. 145-69

Innocent II, *Epistolae et privilegia*, PL 179, cols 53-658

Innocent III, *Elogio della carità (Libellus de Eleemosyna)* , ed. S. Fioramonti (Cidade do Vaticano, 2001)

Innocent III, *Regestorum sive epistolarum libri XVI*, PL 214-16

Innocent IV, *Apparatus super quinque libros decretalium* (Veneza, 1491)

Iohannis Belet, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, CCCM 41A (Turnhout, 1976)

Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici di Milano dal secolo VIII ai Giorni nostri, ed. V. Forcella (Milão, 1889)

Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. WM Lindsay (Oxford, 1911)

Italia pontificia, V. *Aemilia sive provincia Ravennas*, ed. PF Kehr (Berlim, 1911)

Iuliani epitome Latina Novellarum Iustiniani, ed. GF Hänel (Leipzig, 1873; repr. Osnabrück, 1965)

Ivo de Chartres, *Decretum*, ed. M. Brett, 23 de setembro de 2015, < <https://ivo-of-chartres.github.io/decretum.html> >

Ivo de Chartres, *Epistulae*, PL 162, cols 9-504

James of Vitry, 'The Life of Mary of Oignies', tr. MH King, em AB Mulder-Bakker, ed., *Mary of Oignies: Mother of Salvation*, Medieval Women: Texts and Contexts 7 (Turnhout, 2006), 34-127

Jerome, *Ad Nepotianum*, ed. A. Caim, *Jerônimo e o Clero Monástico: Um Comentário sobre a Carta 52 para Nepotiano, com uma Introdução, Texto e Tradução*, Suplementos para Vigiliae Christianae 119 (Leiden, 2013)

Jerome, *Epistolae*, PL 22, cols 325-1224

Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, PL 59, cols 415-520

Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, ed. VW von Glanvell (Paderborn, 1905)

Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843-859 (Concilia aevi Karolini 843-859), ed. W. Hartmann, MGH *Concilia III* (Hanover, 1984)

Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 860-874 (Concilia aevi Karolini 860-872), ed. W. Hartmann, MGH *Concilia IV* (Hanover, 1988)

Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters, ed. H. Schneider, MGH *Ordines de celebrando concilio I* (Hanover, 1996)

Leges Langobardorum, ed. GH Pertz, MGH *Legum IV* (Hanover, 1868)

Leges Langobardorum, 643-866, ed. F. Beyerle, 2ª ed. (Witzenhausen, 1962)

'Legislatio Aquisgranensis', ed. J. Semmler, em K. Hallinger, ed., *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, I (Siegburg, 1963)

As Cartas de Gregório, o Grande, tr. JRC Martyn, 3 vols (Toronto, 2004)

Lex romana canonice compta: Testo di leggi romano-canoniche del sec. IX, ed. CG Mor (Pavia, 1927)

Lex romana Visigothorum, ed. G. Haenel (Leipzig, 1849)

Lex Visigothorum, ed. K. Zeumer, MGH *Leges nationum Germanicarum I* (Hanover, 1902)

Liber censuum de l'Eglise romaine, ed. P. Fabre e L. Duchesne, 3 vols, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série 6 (Paris, 1889-1952)

Liber diurnus Romanorum pontificum, ed. H. Foerster (Berlim, 1958)

Liber extravagantium decretalium, ed. E. Freidberg, Corpus Iuris Canonici 2 (Leipzig, 1881)

Liber pontificalis, ed. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis: Texte, introdução et commentaire*, 2 vols (Paris 1886-92)

Lucius II, *Epistolae et privilegia*, PL 179, cols 823-936

Marculfi Formularum: Libri Duo, ed. A. Uddholm (Uppsala, 1962)

Matthew Paris, *Chronica Majora*, ed. HR Luard, 7 vols (Londres, 1872-83)

Matthew Paris, 'Vita sancti Stephani archiepiscopi Cantuariensis', em *Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen*, ed. F. Liebermann (Estrasburgo, 1879), 318-29

Memoriais da Igreja de SS Peter e Wilfrid, Ripon, ed. JT Fowler, I, Surtees Society 84 (Durham, 1882)

Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca, ed. D. Barsocchini, V / 2 (Lucca, 1837)

'Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen', ed. H. Mordek e G. Schmitz, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 43 (1987), 361-439, repr. Mordek, *Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung* (Frankfurt, 2000), 81-160

Novellae, ed. R. Schöll e W. Kroll, 6ª ed., Corpus Iuris Civilis 3 (Berlim, 1959)

A Antiga Versão Inglesa da Regra Ampliada de Chrodegang: Editada Juntamente com o Texto Latino e uma Tradução em Inglês, ed. B. Langefeld, Münchner Universitätsschriften, Texte und Untersuchungen zur Englischen Philologie 26 (Frankfurt, 2004)

Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, ed. HF Delaborde, 2 vols (Paris, 1882-5)

Decretais Papais Relacionados à Diocese de Lincoln no Século XII, ed. e tr. W. Holtzmann e EW Kemp, Lincoln Record Society 47 (Hereford, 1954)

'Papsturkunden in Campanien', ed. P. Kehr, em *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Phil.-hist. Klasse* (Göttingen, 1900), 286-344

Papsturkunden na Inghlaterra, ed. W. Holtzmann, 3 vols, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, ns 25; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften em Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3 ° ser. 14-15, 33 (Göttingen, 1930-1952)

«Papsturkunden em Venetien. Bericht über die Forschungen L. Schiaparellis », ed. P. Kehr, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Phil.-hist. Klasse* (1899), 197-249

The Parliament Rolls of Medieval England , ed. C. Dado-Wilson et al. (Leicester, 2005)

Paschasius Radbertus, *Vita sancti Adalhardi abbatis Corbeiensis*, PL 120, cols 1507-56

Passio Praeiectionis episcopi et martyris Averni , ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum Merovingicarum V* (Hanover, 1905), 212-48

Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis omnium ss. Patrum doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum , Series Latina, ed. J.-P. Migne, 221 vols (Paris, 1844-64)

Paucapalea, *Summa des Paucapalea über das decretum Gratiani* , ed. JF von Schulte (Giessen, 1890)

Pedro de les Vaux-de-Cernay, *A História da Cruzada Albigense* , tr. WA Sibly e MD Sibly (Woodbridge, 1998)

Peter the Chanter, *Verbum abbreviatum: Textus conflatus* , ed. M. Boutry, CCCM 196 (Turnhout, 2004)

Polycarpus, *Die Sammlung 'Polycarpus' des Kardinals Gregor von S. Grisogono* , ed. C. Erdmann, U. Horst, e H. Fuhrmann, MGH, acessado em agosto de 2019, < <http://www.mgh.de/datenbanken/leges/kanonessammlung-polycarp> >

Quinque Compilationes Antiquae , ed. E. Friedberg (Leipzig, 1882; repr. Graz, 1956)

Reading Abbey Cartularies , ed. BR Kemp, 2 vols, Camden 4^o ser. 31, 33 (Londres, 1986-7)

Regesta Pontificum Romanorum , ed. P. Jaffé, rev. S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner e P. Ewald, 2^a ed., 2 vols (Leipzig, 1885-8)

Régestes de la Cité de Liège , ed. E. Faurion e J. Haust, 4 vols (Liège, 1933-40)

Regino de Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* , ed. FGA Wasserschleben (Leipzig, 1840; repr. Graz, 1964)

Das Register Gregors VII , ed. E. Caspar, 2 vols, *MGH Epistolae selectae II* (Berlim, 1920-3)

Les registres de Grégoire IX , ed. L. Auvray (Paris, 1896)

«Règlement d'ordre intérieur de l'hôpital Notre-Dame à Ypres, en 1268», *Annales de la Société à l'Émulation pour l'étude de l'histoire et des Antiquités de la Flandre* , 2nd ser 7 (1849), 247-54

Regulae expositae apud Antiochiam em encaeniis XXV, PL 67, cols 159-64

La règle du maître: introdução, texto, tradução e notas , ed. A. de Vogüé, 2 vols, Sources chrétiennes 105-6 (Paris, 1964)

Robert of Auxerre, *Chronicon* , ed. O. Holder – Egger, *MGH Scriptores XXVI* (Hanover, 1882), 219-87

Robert de Torigni, *Chronique* , ed. L. Delisle, 2 vols (Rouen, 1872)

Rufinus von Bologna, *Summa Decretorum* , ed. H. Singer (Paderborn, 1902; repr. 1963)

A Regra de São Benedito , ed. e tr. BL Venarde (Cambridge, MA, 2011)

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio , ed. GD Mansi, 31 vols (Veneza, 1758-98), repr. e cont. L. Petit e IB Martin, 60 vols (Paris, 1901-27)

Sacrosancta concilia , ed. P. Labbe e G. Cossartii, XIII (Veneza, 1730),

Cartas selecionadas do Papa Inocêncio III , ed. CR Cheney e WH Semple (Londres, 1953)

Das Sendhandbuch des Regino von Prüm , ed. FWH Wasserschleben e W. Hartmann, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe*, XLII (Darmstadt, 2004)

Sicardi Cremonensis episcopi Mitralis de officiis , ed. G. Sarbak e L. Weinrich, CCCM 228 (Turnhout, 2008)

Die 'Summa de ordine ecclesiastico': Eine römisch-rechtliche Quelle Benedicts , ed. G. Schmitz e M. Weber, 2004, < <http://www.benedictus.mgh.de/quellen/summa.pdf> >

The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani , ed. TP McLaughlin (Toronto, 1952)

Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 , ed. J.-M. Canivez, 8 vols (Louvain, 1933-41)

Les Statuta ecclesiae antiqua , ed. C. Munier, Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg 5 (Paris, 1960)

Les statuts synodaux français du XIIIe siècle , 1. *Les statuts de Paris et le synodal de l'ouest* , ed. O. Pontal, Collection de documents inédits sur l'histoire de France 9 (Paris, 1971)

Stephan von Doornick (Étienne de Tournai), *Die summa über das Decretum Gratiani* , ed. JF von Schulte (Giessen, 1891; repr. 1965)

Summa em Decretum Simonis Bisinianensis , ed. PV Aimone (Friburgo, 2007)

'Textos sobre hospitais: tradução de Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis* 29, e edição de Jacques de Vitry's Sermons to Hospitallers', ed. J. Bird, em P. Biller e J. Ziegler, eds, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (York, 2001), 109-34

O Código Teodósico e Romances, e as Constituições Sirmondianas , tr. C. Pharr, TS Davidson e MR Pharr (Princeton, 1952)

Theodosiani libri xvi cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum relevantes , ed. T. Mommsen e PM Meyer, 2 vols (Berlim, 1905)

Theophanes, *Chronographia* , ed. C. de Boor, 2 vols (Leipzig, 1885)

Thomas de Cantimpré, 'Suplemento à *Vida de Maria de Oignies de Tiago de Vitry* ', tr. H. Feiss, em AB Mulder-Bakker, ed., *Mary of Oignies: Mother of Salvation* , Medieval Women: Texts and Contexts 7 (Turnhout, 2006), 129-65

Thomas de Eccleston, 'Liber de adventu minorum in Angliam', em *Monumenta Franciscana* , ed. JS Brewer, Rolls Series (Londres, 1958), 3-72

Thomas of Monmouth, *The Life and Miracles of St William of Norwich* , ed. A. Jessop e MR James (Cambridge, 1896)

Le Traité 'De usura' de Robert de Courçon: Texte et traduction publiés avec une Introduction , ed. G. LeFèvre, Travaux et mémoires de l'université de Lille 10, Mémoire 30 (Lille, 1902)

Die Urkunden der Merowinger , ed. C. Brühl, T. Kölzer, M. Hartmann e A. Stieldorf, 2 vols, MGH *Diplomata* (Hanover, 2001)

Die Urkunden Lothars I und Lothars II , ed. T. Schieffer, MGH *Diplomata* (Berlim, 1966)

Vita Ansberti episcopi Rotomagensis , ed. W. Levison, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* V (Hanover, 1910), 613-41

Vita Walae , ed. GH Pertz, MGH *Scriptores* II (Hanover, 1829), 533-69

William Durant, *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* (Lyon, 1531)

As Obras do Imperador Juliano , ed. e tr. WC Wright, 3 vols (Londres, 1923)

Fontes secundárias

Airlie, S., "'For it is Written in the Law': Ansegis and the Writing of Carolingian Royal Authority', em S. Baxter, CE Karkov, JL Nelson e D. Pelteret, eds, *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald* (Farnham, 2009), 219-36

Anderson, M., 'Mistranslations of Josephus and the Expansion of Public Charity in Late Antiquity', *Early Medieval Europe* 25: 2 (2017), 139-61

Arnold, J., ed., *Oxford Handbook of Medieval Christianity* (Oxford, 2014)

Arnoux, M., *Des clercs au service de la réforme: Etudes et documents sur les chanoines réguliers de la province de Rouen* (Turnhout, 2000)

Atzeri, L., 'Submota condicione : una questione terminologica nella prima legge contro gli apostati di Teodosio I', em K. Muscheler, ed., *Römische Jurisprudenz: Dogmatik, Überlieferung, Rezeption: Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag* (Berlin 2011), 11-32

Austin, G., 'Bishops and Religious Law, 900-1050', em JS Ott e A. Trumbore Jones, eds, *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages* (Aldershot, 2007), 40- 57

Austin, G., 'Authority and the Canons in Burchard's Decretum and Ivo's Decretum', em M. Brett e KG Cushing, eds, *leitores, textos e compiladores na Idade Média Anterior: Estudos em Direito Canônico Medieval em Honra a Linda Fowler- Magerl* (Farnham, 2009), 35-58

Austin, G., *Shaping Church Law around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms* (Farnham, 2009)

Avril, J., 'Le III^e concile du Latran et les communautés de lépreux', *Revue Mabillon* 60 (1981), 21-76

Avril, J., *Le Gouvernement des Evêques et la vie religieuse dans le diocèse d'Angers (1148-1240)*, 2 vols (Paris, 1985)

Avril, J., 'Le statut des maisons-dieu dans l'organisation ecclésiastique médiévale', em *Actes du 110e Congrès National des Sociétés savantes, Montpellier, 1er-5 de abril de 1985* (Paris, 1987), 285-97

Baaken, K., 'Papsturkunden für die Crociferi', em K. Herbers, H.-H. Kortüm, e C. Servatius, eds, *Ex ipsis rerum documentis: Beiträge zur Mediävistik: Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag* (Sigmaringen, 1991), 335-43

Baldwin, JW, *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vols (Princeton, 1970)

Baldwin, JW, *The Government of Philip Augustus: Foundations of French Royal Power in the Middle Ages* (Berkeley, CA, 1986)

Baldwin, JW, 'Paris et Rome en 1215: Les réformes du IV^e concile de Latran', *Journal des Savants* 1 (1997), 99-124

Balzaretti, R., 'The Politics of Property in Ninth-Century Milan: Familial Motives and Monastic Strategies in the Village of Inzago', *Mélanges de l'Ecole française de Rome Moyen Idade* 111: 2 (1999), 747-70

Barber, M., ed., *The Military Orders: Fighting for the Faith and Caring for the Sick* (Aldershot, 1994)

Barrow, J., 'Artigo de Revisão: Chrodegang, his Rule and its Successors', *Early Medieval Europe* 14: 2 (2006), 201-12

Barrow, J., 'Ideas and Applications of Reform', em TFX Noble and JMH Smith, eds, *Early Medieval Christianities c.600-c.1100, Cambridge History of Christianity*, III (Cambridge, 2008), 345-62

Barrow, J., *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c.800 – c.1200* (Cambridge, 2015)

Baumann, D., *Stephen Langton: Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207-1228)*, Studies in Medieval and Reformation Traditions 144 (Leiden, 2009)

Benson, RL, 'Political Renovatio: Two Models from Roman Antiquity', em RL Benson e G. Constable, com CD Lanham, eds, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Toronto, 1991), 339-86

Bériac, F., *Histoire des Lépreux au Moyen Age: Une société d'exclus* (Paris, 1988)

Bériou, N. e F.-O. Touati, *Voluntate dei leprosus: Les lépreux entre conversão et exclusão aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles* (Spoleto, 1991)

Berschlin, W., *Greek Letters and the Latin Middle Ages: From Jerome to Nicholas of Cusa*, tr. JC Frakes (Washington, DC, 1988)

Bienvienue, J.-M., 'Pauvreté, misères et charité en Anjou aux XI^e et XII^e siècles', *Le Moyen Age* 72 (1966), 387-424 e 73 (1967), 5-33, 189-216

Bienvienue, J.-M., 'Fondations charitables laïques au XII^e siècle: l'exemple de l'Anjou', em M. Mollat, ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Idade de Moyen – XVI^e siècle)*, 2 vols (Paris, 1974), II. 563-69

Bijsterveld, A.-J., 'The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach', em E. Cohen e M. de Jong, eds, *Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context* (Leiden, 2001), 123-56

Bird, J., 'The Religious's Role in a Post-Fourth-Lateran World', em C. Muessig, ed., *Medieval Monastic Preaching* (Leiden, 1998), 209-29

Bird, J., 'Reform or Crusade? Pregação anti-usura e cruzada durante o pontificado de Inocêncio III', em JC Moore, ed., *Papa Inocêncio III e seu mundo* (Aldershot, 1999), 165-85

Bird, J., 'Medicine for Body and Soul: Jacques de Vitry's Sermons to Hospitallers and their Charges', em P. Biller e J. Ziegler,

eds, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (York, 2001), 91–108

Bird, J., 'The Wheat and the Tares: Peter the Chanter's Circle and the Fama-Based Inquest Against Heresy and Criminal Sins, c. 1198–1235', *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law: Washington DC: 1–7 de agosto de 2004*, MIC C, 13 (Cidade do Vaticano, 2008), 763–856

Bischoff, B., 'Bücher am Hofe Ludwigs des Deutschen und die Privatbibliothek des Kanzlers Grimalt', em seu *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, III (Stuttgart, 1981), 187–212

Bittermann, HR, 'The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction', *Speculum* 13: 2 (1938), 198–203

Blecker, MP, 'Roman Law and "Consilium" in the Regula Magistri and the Rule of St Benedict', *Speculum* 47 (1972), 1–28

Blumenthal, U.-R., 'Conciliar Canons and Manuscripts: The Implications of their Transmission in the Eleventh Century', em *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13–18 de julho de 1992*, MIC C, 10 (Cidade do Vaticano, 1997), 357–79

Boeckl, CM, *Images of Leprosy: Disease, Religion and Politics in European Art* (Kirkville, MO, 2011)

Bolton, B., 'Mulieres Sanctae', em D. Baker, ed., *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, Studies in Church History 10 (Oxford, 1973), 77–95

Bolton, B., 'Fulk of Toulouse: The Escape that Failed', em D. Baker, ed., *Church, Society and Politics*, Studies in Church History 12 (Oxford, 1975), 83–93

Bolton, B., 'Hearts Not Purses? Innocent III's Attitude to Social Welfare', em E. Albu, ed., *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare* (Kirkville, MO, 1994), 123–45

Bolton, B., 'A Show with a Meaning: Innocent III's Approach to the Fourth Lateran Council, 1215', *Medieval History* 1 (1991), 53–67, repr. em seu *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care* (Aldershot, 1995), 15–67

Bolton, B., 'Faithful to Whom? Jacques de Vitry e os bispos franceses', *Revue Mabillon* ns 9 (1998), 53–72

Bolton, B., 'Mulheres Religiosas do Século XIII: Mais Reflexões sobre o "Caso Especial" dos Países Baixos', em J. Dor, L. Johnson e J. Wogan-Browne, eds, *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and their Impact* (Turnhout, 1999), 129–57

Bolton, B., 'Pastor Bonus: Matthew Paris's Life of Stephen Langton, Arcebispo de Canterbury (1207–28)', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 84: 1 (2004), 57–70

Bolton, B., 'O Senhor Ausente? Alexander III and the Patrimony', em PD Clarke and A. Duggan, eds, *Pope Alexander III (1159–81): The Art of Survival* (Aldershot, 2010), 153–80

Bonenfant, P., *Hôpitaux et bienfaisance publique dans les anciens Pays-Bas des origines à la fin du XVIIIe siècle*, Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux 3 (Bruxelas, 1965)

Bonenfant-Feytmans, A.-M., 'Les Organizações Hospitaliêres vues par Jacques de Vitry (1225)', *Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux* 18 (1980), 19–45

Booker, CM, *Convicções passadas: A Penitência de Luís, o Piedoso e o Declínio dos Carolíngios* (Philadelphia PA, 2009)

Borgolte, M., 'Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht', *ZRG 150 Kan. Abt.* 74: 1 (1988), 71–94

Borgolte, M., *Enzyklopädie des Stiftungswesens in Mittelalterlichen Gesellschaften*, I (Berlim, 2014)

Borgolte, M., 'Foundations "for the Salvation of the Soul": An Exception in World History?', *Medieval Worlds* 1 (2015), 86–105

Boshof, E., *Erzbischof Agobard von Lyon: Leben und Werk* (Viena, 1969)

Boshof, E., 'Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum', *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 71: 2 (1984), 153–74

Bottazzi, M., 'Tra papato e impero: L'uso dell'epigrafia nei secoli XI e XII a Viterbo', *Studi medievali*, 3rd ser. 47 (2006), 305–50

Boureaux, A., 'Privilege in Medieval Societies from the Twelfth to the Fourteenth Centuries, or: How the Exception Proves the Rule', em P. Linehan e JL Nelson, eds, *The Medieval World* (Londres, 2001), 621–34

Bowman, JA, 'Do Neo-Romans Curse? Law, Land and Ritual in the Midi (900–1100)', *Viator* 28 (1997), 1–32

Boyle, LE, 'A Committee Stage no Conselho de Vienne', em RJ Castillo Lara, ed., *Studia in honorem emmentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Studia et textus historiae iuris canonici 7 (Roma, 1992), 25–35

Brenner, E., *Leprosy and Charity in Medieval Rouen*, The Royal Historical Society's Studies in History, ns (Woodbridge, 2015)

Brett, M., 'Canon Law and Litigation: The Century before Gratian', em MJ Franklin and C. Harper-Bill, eds, *Medieval Ecclesiastical Studies in Honor of Dorothy M. Owen* (Woodbridge, 1995), 21–40

Brett, M. e R. Somerville, 'The Transmission of the Council from 1130–1139', in J. Doran and DJ Smith, orgs, *Pope Innocent II (1130–43): The World vs. the City, Church, Faith and Culture in the Medieval West* (Londres, 2016), 226–71

Brodman, JW, *Charity and Welfare: Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia* (Philadelphia, PA, 1998)

Brodman, JW, 'Religion and Discipline in the Hospitals of Thirteenth-Century France', em BS Bowers, ed., *The Medieval*

Hospital and Medical Practice (Aldershot, 2007), 123-32

Brodman, JW, *Charity and Religion in Medieval Europe* (Washington, DC, 2009)

Brody, SN, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature* (Ithaca, NY, 1974)

Brooke, ZN, *The English Church and the Papacy: From the Conquest to the Reign of John* (Cambridge, 1931)

Brown, P., *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000*, 2^a ed. (Malden, MA, 1997)

Brown, P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, NH, 2002)

Brown, P. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 DC* (Princeton, 2012)

Brown, P., 'From *Patriae Amator* to *Amator Pauperum* and Back Again: Social Imagination and Social Change in the West entre o final da Antiguidade e o início da Idade Média, ca. 300-600', em DT Rodgers, B. Raman e H. Reimitz, eds, *Cultures in Motion* (Princeton, 2014), 87-106

Brown, TS, 'Louis o Pio eo Papado: Uma Perspectiva Ravenna', em P. Godman e R. Collins, eds, *herdeiro de Carlos Magno: Novas Perspectivas sobre o Reino de Luís, o Piedoso (814 - 40)* (Oxford, 1990), 297-307

Brown, TS, 'Lombard Religious Policy in the Late Sixth and Seventh Centuries: The Roman Dimension', em G. Ausendda, P. Delogu e C. Wickham, eds, *The Langobards before the Frankish Conquest: An Ethnographic Perspective*, Studies in Historical Archaeoethnology (Woodbridge, 2009), 289-308

Brown, WC, 'The *gesta municipalia* and the Public Validation of Documents in Frankish Europe', em WC Brown, M. Costambeys, M. Innes e A. Kosto, eds, *Documentary Culture and the Laity in the Early Middle Ages* (Cambridge, 2013), 95-124

Bruck, EF, *Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (Berlim, 1954)

Brundage, JA, 'Teaching Canon Law', em J. Van Engen, ed., *Learning Institutionalized Teaching in the Medieval University* (Notre Dame, IN, 2000), 177-96

Brunner, K., ed., *Edição Especial: Themenschwerpunkt Europäische Spitäler . Mitteilungen des Instituts fr sterreichische Geschichtsforschung* 115: 3-4 (2007)

Buckland, WW, *A Text-Book of Roman Law: From Augustus to Justinian*, 3rd ed. (Cambridge, 1963)

Bullough, DA, 'Leo, qui apud Hlotharium magni loci habebatur', et le gouvernement du Regnum Italiae à l'poque carolingienne', *Le Moyen Age* 67 (1961), 221-45

Bullough, DA, 'Baiuli in the Carolingian regnum Langobardorum and the Career of Abbot Waldo (falecido em 813)', *English Historical Review* 305 (1962), 625-37

Bulst, N., e KH Spei, eds, *Sozialgeschichte mittelalterlicher Hpitler* (Ostfildern, 2007)

Cabaniss, A., *Agobard of Lyons: Churchman and Critic* (Syracuse, NY, 1953)

Caille, J., *Hôpitaux et charit publique  Narbonne au Moyen Age de la fin du XI^e  la fin du XV^e siècle* (Toulouse, 1978)

Caron, PG, 'L'evoluzione dalla quarta *pauperum* alla pia fundatio a scopo ospedaliero in alcuni testi della letteratura decretistica', *Il Diritto Ecclesiastico* 73 (1962), 137-59

Carrino, A., 'From the Criticism of Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism in the Philosophy of Law', em E. Pattaro e C. Roversi, eds, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence XII: Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World I* (Berlim, 2016), 189-207

Cheney, CR, *English Synodalia of the Thirteenth Century*, 2nd ed. (Oxford, 1968)

Cheney, M., 'The Council of Westminster 1175: New Light on an Old Source', em D. Baker, ed., *Sources and Methods of Ecclesiastical History*, Studies in Church History 11 (Oxford, 1975), 61-8

Chitwood, Z., 'The Proprietary Church and Monastery in Byzantium and the Eastern Christian World', *Viator* 47: 3 (2016), 27-46

Chitwood, Z., 'Endowment Studies: Interdisciplinary Perspectives', *Endowment Studies* 1 (2017), 1-59

Chodorow, S., 'A Group of Decretals by Alexander III', em 'Three Notes on Decretal Letters', *Bulletin of Medieval Canon Law* NS 3 (1973), 51-5

Cipollone, G., 'Les Trinitaires: Fondation du XII^e siècle pour les captifs et pour les pauvres', em J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999), 75-87

Cipollone, G., ed., *La liberazione dei 'captivi' tra Cristianit e Islam: Oltre la Crociata e il Gihd: Tolleranza e servizio umanitario*, Collectanea archivi Vaticani 46 (Cidade do Vaticano, 2000)

Clarke, PD, 'The Collection of Gilbertus and the French Glosses in Brussels, Bibliothèque royale, MS 1407-09, and an Early Recension of *Compilatio secunda*', *ZRG Kan. Abt.* 117 (Berlim, 2000), 132-84

Clarke, PD, *The Interdict in the Thirteenth Century: A Question of Collective Guilt* (Oxford, 2007)

Clarke, PD e AJ Duggan, eds, *Papa Alexandre III (1159-81): The Art of Survival* (Aldershot, 2010)

Claussen, MA, *A Reforma da Igreja Franca: Chrodegang de Metz e a Regula canonicorum no Século Oitavo*, Cambridge

- Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2004)
- Clay, RM, *The Mediaeval Hospitals of England* (Londres, 1909)
- Coates, S., 'The Bishop as Benefactor and Civic Patron: Alcuin, York, and Episcopal Authority in Anglo-Saxon England', *Speculum* 71: 3 (1996), 529-58
- Cohen, MR, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* (Princeton, 2005)
- Coing, H., 'Observações sobre a História das Fundações e seu Papel na Promoção da Aprendizagem', *Minerva* 19: 2 (1981), 271-81
- Conklin, G., 'Stephen of Tournai and the Development of *aequitas canonica* : The Theory and Practice of Law after Gratian', in S. Chodorow, ed., *Proceedings of the Oitavo Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval, San Diego, University of California em La Jolla, 21-27 de agosto de 1988*, MIC C, 9 (Cidade do Vaticano, 1992), 369-86
- Connolly, DK, 'Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris', *The Art Bulletin* 81: 4 (1999), 598-622
- Constable, G., ' *Nona et decima* : An Aspect of Carolingian Economy', *Speculum* 35 (1960), 224-50
- Constable, G., 'Monks and Canons in Carolingian Gaul: The Case of Rigrannus of Le Mans', em AC Murray, ed., *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays Presented to Walter Goffart* (Toronto, 1998), 120-36
- Constable, G., 'The Fourth Lateran's Council's Constitutions on Monasticism' in AA Larson and A. Massironi, eds, *The Fourth Lateran Council and the Development of Canon Law and the ius commune*, *Ecclesia militans* 7 (Turnhout, 2018), 147- 57
- Constantelos, DJ, *Filantropia Bizantina e Bem-Estar Social* (New Brunswick, NJ, 1968)
- Corcoran, S., 'Hincmar and his Roman Legal Sources', em R. Stone e C. West, eds, *Hincmar of Rheims: Life and Work* (Manchester, 2015), 129-55
- Corcoran, S., 'Roman Law in Ravenna', em J. Herrin e J. Nelson, eds, *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* (Londres, 2016), 163-97
- Corran, E., *Lying and Perjury in Medieval Practical Thought: A Study in the History of Casuistry* (Oxford, 2018)
- Cossar, R., 'Lay Women in the Hospitals of Late Medieval Bergamo', *Florilegium* 21 (2004), 43-65
- Costambeys, M., M. Innes e S. MacLean, *The Carolingian World* (Cambridge, 2011)
- Cox, RW, 'Gratian (circa 12th Century)', em DR Brunstetter and C. O'Driscoll, eds, *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, War, Conflict and Ethics Series (Abingdon, 2018), 34 -49
- Crislip, AT, *Do Mosteiro ao Hospital: Monasticismo Cristão e a Transformação dos Cuidados de Saúde na Antiguidade Tardia* (Ann Arbor, MI, 2005)
- Cubitt, C., 'Bishops and Councils in Late Saxon England: The Intersection of Secular and Ecclesiastical Law', in W. Hartmann, ed., *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900* (Munich, 2007), 151-68
- Cullum, PH, 'St Leonard's Hospital, York, em 1287', em D. Smith, ed., *The Church in Medieval York: Records Edited in Honor of Professor Barrie Dobson*, Borthwick Texts and Calendars 24 (York, 1999), 17 -28
- Curta, F., 'Merovingian and Carolingian Gift Giving', *Speculum* 81 (2006), 671-99
- Cushing, KG, *Papado e Direito na Revolução Gregoriana: O Trabalho Canônico de Anselm de Lucca* (Oxford, 1998)
- Cushing, KG, *Reforma e o papado no século XI: espiritualidade e mudança social* (Manchester, 2005)
- Dannenberger, L.-A., 'Charity and Law: The Juristic Implementation of a Core Monastic Principle', em G. Melville, ed., *Aspects of Charity Concern for one Neighbour in Medieval vita religiosa* (Berlin, 2011), 11- 28
- Davis, AJ, *The Holy Bureaucrat: Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-Century Normandy* (Ithaca, NY, 2006)
- Davis, AJ, 'Preaching in Thirteenth-Century Hospitals', *Journal of Medieval History* 36: 1 (2010), 72-89
- de Beauvillé, V., *Histoire de la ville de Montdidier*, 4 vols (Paris, 1857)
- de Clercq, C., *La législation religieuse franque: Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques*, 2 vols (1936, 1958)
- De Spiegeler, P., 'La Léproserie de Cornillon et la Cité de Liège (XII^e -XV^e siècle)', *Annales de la Société belge d'histoire des hôpitaux* 18 (1980), 5-16
- De Spiegeler, P., *Les hôpitaux et l'assistance à Liège (X^e -XV^e siècles): Aspects institutionnels et sociaux* (Paris, 1987)
- De Spiegeler, P., 'Les structure hospitalières de quelques villes mosanes du diocèse de Liège', em P. Montaubin, ed., *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: Espace et Environnement* (Amiens, 2004), 101-12
- Dehaisnes, C., *Manuscripts de la bibliothèque de Douai*, Catálogo général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements 6 (Paris, 1878)
- Delivré, F., 'The Foundations of Primatial Claims in the Western Church (Eleventh - Thirteenth Centuries)', *Journal of Ecclesiastical History* 59 (2008), 383-406
- Depreux, P., 'The Development of Charters Confirming Exchange by the Royal Administration (Oitavo - Décimo Séculos)', in K. Heidecker, ed., *Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society* (Turnhout, 2000), 43 -62

Depreux, P., 'Hincmar et la loi Revisited: on Hincmar's use of Capitularies', em R. Stone e C. West, eds, *Hincmar of Rheims: Life and Work* (Manchester, 2015), 156-69

Depreux, P., 'The Penance of Attigny (822) and the Leadership of the Bishops in Amending Carolingian Society', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude, e C. van Rhijn, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 370-85

Devisse, J., 'L'influence de Julien Pomère sur les clercs carolingiens [De la pauvreté au Ve et IX^e siècles]', *Revue d'histoire de l'Église de France* 56: 157 (1970), 285-95

Dey, HW, 'Diaconiae, xenodochia, hospitalia and Monasteries: "Social Security" and the Meaning of Monasticism', *Early Medieval Europe* 16 (2008), 398-422

Dickson, M. e C., 'Le cardinal Robert de Courson: Sa vie', *Arquivos: D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 9 (1934), 53-142

Didier, N., 'Henri de Suse en Angleterre (1236? -1244)', em *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Rviz nel XLV anno del suo insegnamento*, 4 vols (Nápoles, 1953), II. 333-51

Diem, A., 'The Carolingians and the *Regula Benedicti* ', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 243-61

Dierkens, A., «La Christianisation des campagnes de l'Empire de Louis le Pieux: L'Exemple du diocèse de Liège sous l'épiscopat de Walcaud (c. 809- c. 831)», in P. Godman e R. Collins, orgs, *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious* (Oxford, 1990), 309-29

Dionisotti, AC, 'Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe', in MW Herren, ed., *O Néctar Sagrado dos Gregos: O Estudo do Grego no Ocidente na Primeira Idade Média*, Kings College London Medieval Studies 2 (Londres, 1988), 1-56

Donohue Jr., C., 'The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals: Dauvillier Revisited After Fifty Years', *ZRG Kan. Abt.* 68 (1982), 70-124

Dor, J., L. Johnson e J. Wogan-Browne, eds, *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and their Impact* (Turnhout, 1999)

Drossbach, G., 'Das Hospital — eine kirchenrechtliche Institution? (ca. 1150-ca. 1350) ', *ZRG 118 Kan. Abt.* 87 (2001), 510-22

Drossbach, G., *Christliche caritas als Rechtsinstitut: Hospital und Orden von Santo Spirito em Sassia (1198-1378)* (Paderborn, 2005)

Drossbach, G., ed., *Hospitaller em Mittelalter und Früher Neuzeit: Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte / Hôpitaux au Moyen Age et aux Temps modernes: França, Allemagne et Italie, Une histoire comparée* (Oldenbourg, 2007)

Drossbach, G., 'Hospitäl in Patrimonium Petri', em M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl e AS Weiß, eds, *Europäisches Spitalwesen: Institutionelle Fürsorge em Mittelalter und Früher Neuzeit*, Mitteilungen des Instituts für Öreichgische 51 (Viena, 2008), 41-52, 91-104

Duff, PW, *Personality in Roman Private Law* (Cambridge, 1938)

Duggan, AJ, 'Conciliar Law 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *A História do Direito Canônico Medieval no Período Clássico, 1140 - 1234: De Graciano ao Decretais do Papa Gregório IX* (Washington, DC, 2008), 318-66

Duggan, AJ, ' De consultibus : O Papel da Consulta Episcopal na Moldagem do Direito Canônico no Século XII', em BC Brasington e KG Cushing, eds., *Bispos, Textos e o Uso do Direito Canônico por volta de 1100: Ensaio em Honra de Martin Brett* (Aldershot, 2008), 191-214

Duggan, AJ, 'Making Law or Not? A Função dos Decretais Papais no Século XII ', em P. Erdö e S. Szuromi, eds, *Anais do Décimo Terceiro Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval, Esztergom, 3-8 de agosto de 2008*, MIC C, 14 (Cidade do Vaticano, 2010), 41-70

Duggan, AJ, 'Master of the Decretals: A Reassessment of Alexander III's Contribution to Canon Law', em PD Clarke e A. Duggan, eds., *Pope Alexander III (1159-1181): The Art of Survival* (Aldershot, 2010), 365-417

Duggan, AJ, "'Justinian's Laws, Not the Lord's': Eugenius III and the Learned Laws', in I. Fönnesberg-Schmidt e A. Jotischky, eds, *Pope Eugenius III (1145-1153): The First Cistercian Pope* (Amsterdam, 2018), 27-68

Duggan, C., 'English Canonists and the *Annex concilii Lateranensis* ', *Traditio* 18 (1962), 459-68

Duggan, C., *Twelfth-Century Decretal Collections and their Importance in English History* (Londres, 1963)

Duggan, C., 'The Reception of Canon Law in England in the Later-Twelfth Century', in S. Kuttner e JJ Ryan, eds, *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston College, 12-16 de agosto de 1963*, MIC C, 1 (Cidade do Vaticano, 1965), 359-90, repr. em C. Duggan, *Canon Law in Medieval England: The Becket Dispute and Decretal Collections* (Londres, 1982), no. 11

Duggan, C., 'Decretals of Alexander III to England', em F. Liotta, ed., *Miscellanea Rolando Bandinelli, Papa Alessandro III* (Siena, 1986), 87-151, repr. in C. Duggan, *Decretals and the Creation of 'New Law' in the Twelfth Century: Judgments, Judgments, Equity and Law* (Aldershot, 1998), no. 3

Duggan, C., 'English Secular Magnates in the Decretal Collections', em S. Chodorow, ed., *Proceedings of the Oitavo Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval, San Diego, Universidade da Califórnia em La Jolla, 21-27 de agosto de 1988*, MIC C, 9 (Cidade do Vaticano, 1992), 593-616

Duggan, C., 'Papal Judges Delegate and the Making of the "New Law" in the Twelfth Century', em TN Bisson, ed., *Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe* (Philadelphia, PA, 1995), 172-99

Duggan, C., *Decretals and the Creation of 'New Law' in the Twelfth Century: Judgments, Judgments, Equity and Law* (Aldershot, 1998)

Duggan, C., 'decreto coleções de Graciano *Decretum* aos *Compilationes Antiquae*: The Making of a Nova Lei de Caso', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *The History of Medieval Direito Canônico no período clássico, 1140 - 1234: De Graciano aos Decretais do Papa Gregório IX* (Washington, DC, 2008), 246-92

Dulfour, J. e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Idade: Actes du 121e congrès national des sociétés historique et scientifiques, section histoire médiévale et philologie* (Paris, 1999)

Durand, G., 'Richard de Gerberoy, évêque d'Amiens: Ce qu'on peut savoir de son œuvre littéraire', *Bibliothèque de l'école des chartes* 99 (1938), 268-96

du Plessis, P., 'Property', em D. Johnston, ed., *The Cambridge Companion to Roman Law* (Cambridge, 2015), 175-98

Ekonomou, AJ, *Roma Bizantina e os Papas Gregos: Influências Orientais sobre Roma e o Papado de Gregório, o Grande a Zacarias, 590-752 DC* (Lanham, MD, 2007)

Elkins, SK, *Holy Women of Twelfth-Century England* (Chapel Hill, NC, 1988)

Erdmann, C. e G. Laehrs, 'Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims', *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere deutsche Geschichtskunde* 50 (1935), 106-34

Esders, S., *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum: Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft em Burgund im 6. und 7. Jahrhundert* (Göttingen, 1997)

Esders, S., e S. Patzold, 'From Justinian to Louis the Pious: Inalienability of Church Property and the Sovereignty of a Ruler in the Ninth Century', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 386-408

Esders, S., and H. Reimitz, 'After Gundovald, before Pseudo-Isidore: Episcopal Jurisdiction, Clerical Privilege and the Uses of Roman Law in the Frankish Kingdoms', *Early Medieval Europe* 27: 1 (2019), 85-111

Everett, N., 'Literacy and the Law in Lombard Government', *Early Medieval Europe* 9 (2000), 93-127

Everett, N., 'Lay Documents and Archives in Early Medieval Spain and Italy, c. 400-700', em WC Brown, M. Costambeys, M. Innes, e A. Kosto, eds, *Documentary Culture and the Laity in the Primeira Idade Média* (Cambridge, 2013), 63-94

Eyler, J., 'Introduction: Breaking Boundaries, Building Bridges', em J. Eyler, ed., *Disability in the Middle Ages: Reconsiderations and Reverberations* (Aldershot, 2010), 1-10

Farmer, S., 'O Leproso no Quarto Principal: Pensando através de um Exemplo do Século XIII', em R. Voaden e D. Wolfthal, eds, *Framing the Family: Narrative and Representation in the Medieval and Early Modern Periods* (Tempe, AZ, 2005), 79-100

Fasolt, C., 'A New View of William Durant the Younger's "Tractatus de modo generalis concilii celebrandi"', *Traditio* 37 (1981), 291-324

Fasolt, C., *Conselho e Hierarquia: O Pensamento Político de William Durant, o Jovem*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 1991)

Faulkner, T., *Lei e Autoridade na Idade Média: As Lendas Francas no Período Carolíngio*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2016)

Feenstra, R., 'Foundations in Continental Law since the 12th Century: The Legal Person and Trust-like Devices', in R. Helmholz e R. Zimmermann, eds, *Itinera Fiducia: Trust and Treuhand in Historical Perspective*, Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 19 (Berlim, 1998), 305-26

Felten, FJ, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich: Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 20 (Stuttgart, 1980)

Felten, FJ, 'Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des westfränkischen Reiches um die Mitte des 9. Jahrhunderts', em *Atas do Nono Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval, Munique, 13-18 de julho de 1992*, MIC C, 10 (Cidade do Vaticano, 1997), 339-56

Ferruolo, SC, 'The Paris Statutes of 1215 Reconsidered', *History of Universities* 5 (1985), 1-14

Finn, R., *Esmola no Império Romano Posterior: Promoção e Prática Cristã, 313-450* (Oxford, 2006)

- Fiori, A., 'Roman Law Sources and Canonical Collections in the Early Middle Ages', *Bulletin of Medieval Canon Law* 34 (2017), 1-31
- Fischer Drew, K., 'Another Look at the Origins of the Middle Ages: A Reassessment of the Role of the Germanic Kingdoms', *Speculum* 62: 4 (1987), 803-12
- Fontette, M., *Les religieuses à l'âge classique du droit canon: Recherches sur les structure juridiques des branches féminines des Ordres* (Paris, 1967)
- Foreville, R., *Latran I, II, III e Latran IV*, Histoire des conciles oecuméniques 6 (Paris, 1965)
- Foreville, R., *Le Pape Innocent III et la France*, Pápste und Papsttum 26 (Stuttgart, 1992)
- Foreville, R. e JR de Pina, *Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, Histoire de l'Église: Depuis les origins jusqu'à nos jours (Paris, 1944)
- Forni, A., 'La "nouvelle prédication" des disciples de Foulques de Neuilly: intenções, técnicas e ações', em *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Collection de l'école française de Rome 51 (Roma, 1981), 19-37
- Fouracre, P., 'Carolingian Justice: the Rhetoric of Improvement and Contexts of Abuse', em *La giustizia nell'alto medioevo (secoli v – viii)*, II. *Settimane di Studio del centro Italiano di Studi sull'alto medioevo* 42 (Spoleto, 1995), 771-803
- Fouracre, P., 'Eternal Light and Earthly Needs: Practical Aspects of the Development of Frankish Immunities', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995), 53-81
- Fouracre, P., *The Age of Charles Martel* (Londres, 2000)
- Fouracre, P., 'The Use of the Term *Beneficium* in Frankish Sources: A Society Based on Favors?', Em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Languages of Gift in the Early Middle Ages* (Cambridge, 2010), 62-88
- Frank, T., 'Spätmittelalterliche Hospitalreformen und Kanonistik', *Reti Medievali Rivista* 11 (2010), 1-40
- Fuhrmann, H., 'The Pseudo-Isidorian Forgeries', em D. Jasper and H. Fuhrmann, eds, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (Washington, DC, 2001), 135-95
- Gadille, J., *Le diocèse de Lyon*, Histoire des diocèses de France 16 (Paris, 1983)
- Gallagher, C., *Direito Canônico e a Comunidade Cristã: O Papel do Direito na Igreja Segundo a Summa Aurea do Cardeal Hostiensis*, Analecta Gregoriana 208 (Roma, 1978)
- Gallagher, C., *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study* (Aldershot, 2002)
- Ganshof, FL, 'Jean Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique* [compte-rendu]', *L'Antiquité Classique* 18: 1 (1949), 214-15
- Ganshof, FL, *Recherches sur les capitulaires* (Paris, 1958)
- Ganshof, FL, 'Le droit romain dans les capitulaires et dans la collection d'Ansegise', *Ius Romanum Medii Aevi*, pt 1, 2b, cc alphabeta (Milão, 1969), 1-43
- Ganshof, FL, 'Programa de Carlos Magno do Governo Imperial', em FL Ganshof, *The Carolingians and Frankish Monarchy: Studies in Carolingian History*, tr. J. Sondheimer (Londres, 1971), 55-85
- Ganz, D., *Corbie na Renascença Carolíngia*, Beihefte der Francia 20 (Sigmaringen, 1990)
- Ganz, D., 'The *Epitaphium Arsenii* and Opposition to Louis the Pious', em P. Godman and R. Collins, eds, *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)* (Oxford, 1990), 537-50
- Ganz, D., 'The Ideology of Sharing: Apostolic Community and Ecclesiastical Property in the Early Middle Ages', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995), 17- 30
- García y García, A., 'O Conselho Quarta Latrão e os canonistas', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *The History of Medieval Direito Canônico no período clássico, 1140 - 1234: A partir Graciano aos Decretos do Papa Gregory IX* (Washington, DC, 2008), 367-78
- Gaudemet, J., 'Survivances Romaines dans le droit de la monarchie Franque du V^{ème} au X^{ème} siècle', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 23 (1955), 149-206
- Gaudemet, J., *Le gouvernement de l'église à l'époque classique II^e partie: Le gouvernement local*, Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident 8: 2 (Paris, 1979)
- Gazzini, M., ed., *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze* (Florença, 2009)
- Gazzini, M., 'Le rete ospedaliere di Bobbio fra alto e basso medioevo', em E. Destefanis e P. Guglielmotti, *La diocesi di Bobbio: Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria* (Florença, 2015), 481-507
- Gibbs, M., e J. Lang, *Bishops and Reform 1215 - 1272, com referência especial ao Conselho de Latrão de 1215* (Oxford, 1934)
- Gilchrist, JT, *Canon Law in the Age of Reform, 11th - 12th Centuries* (Farnham, 1993)
- Gilchrist, R., *Contemplation and Action: The Other Monasticism* (Londres, 1995)
- Glendinning, R., 'Eros, Agape, and Rhetoric por volta de 1200: Gervase of Melkley's *Ars poetica* e Gottfried von Strassburg's *Tristan*', *Speculum* 67: 4 (1992), 892-925
- Goffart, W., *The Le Mans Forgeries: A Chapter from the History of Church Property in the Ninth Century* (Cambridge, MA,

1966)

Goodson, CJ, *A Roma do Papa Pascal I: Poder Papal, Renovação Urbana, Reconstrução de Igreja e Tradução de Relíquia*, 817-824, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2010)

Görich, K., *Otto III: Romanus Saxonicus et Italicus: Kaiserlich Rompolitik und sächsische Historiographie* (Sigmaringen, 1993)

Goudriaan, K., 'Early Hospital Development in the Provinces of Holland, Zealand and Utrecht', em seu *Piety in Practice and Print: Essays on the Late Medieval Religious Landscape*, ed. A. Dlabacová e A. Tervoort (Hilversum, 2016), 31-73

Gougaud, L., *Les Chrétientés celtiques* (Paris, 1911)

Grüttner, M., 'Der Lehrkörper 1918-1932', em R. vom Bruch e H.-E. Tenorth, eds, *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810-2010*, II. *Die Berliner Universität zwischen den Weltkriegen 1918-1945*, ed. M. Grüttner (Berlim, 2012), 135-86

Guglielmi, N., 'Modos de marginalidad en la edad media: Extranjería, Pobreza, Enfermedad (A propósito de estatutos de hospitales e leproserias)', *Anales de Historia Antigua y Medieval* 16 (1971), 7-188

Halfond, GI, *The Archaeology of Frankish Church Councils, 511-768 DC* (Leiden, 2010)

Hanenburg, JJHM, 'Decretals and Decretal Collections in the Second Half of the Twelfth Century', *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 34: 4 (1966), 552-99

Hanssens, S., 'De legatieris van Robert van Courson em Vlaanderen en Henegouwen', em *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, 2 vols (Louvain, 1946), I. 528-38

Harouel, J.-L., 'Un grand savant et administrateur: Jean Imbert (1919-1999)', *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis / Revue historique de droit français et étranger* 78: 1 (2000), 1-11

Harries, J., 'The Background of the Code', em J. Harries e I. Wood, eds, *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (Londres, 1993), 1-16

Hartmann, W., 'Vetera et nova: Altes und neues Kirchenrecht in den Beschlüssen karolingischer Konzilien', *Annuario Historiae Conciliorum* 15 (1983), 79-95

Hartmann, W., *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Konziliengeschichte A: Darstellungen (Paderborn, 1989)

Hartmann, W. e K. Pennington, eds, *A História do Direito Canônico Medieval no Período Clássico, 1140-1234: De Graciano aos Decretais do Papa Gregório IX* (Washington, DC, 2008)

Hausmann, F.-R., *'Deutsche Geisteswissenschaft' im zweiten Weltkrieg: Die 'Aktion Ritterbusch' (1940-1945)* (Dresden, 1998)

Heckel, M., 'Siegfried Reicke †', *ZRG 89 Kan. Abt.* 58 (1972), xi - xix

Hefele, CJ, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, tr. WR Clark, 5 vols (Edimburgo, 1872-96)

Heinen, S., 'Pseudoisidor auf dem Konzil von Aachen im Jahr 836', em K. Uhl e D. Ziemann, eds, *Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung* (Wiesbaden, 2015), 97-126

Helmholz, RH, 'The Law of Charity and the English Ecclesiastical Courts', em P. Hoskin, C. Brooke e B. Dobson, eds, *The Foundations of Medieval Ecclesiastical History: Studies Presented to David Smith* (Woodbridge, 2005), 111-23

Henderson, J., *The Renaissance Hospital: Healing the Body and Healing the Soul* (Londres, 2006)

Henderson, J., P. Horden e A. Pastore, eds., *The Impact of Hospitals 400 - 1500* (Bern, 2007)

Hennigan, P., *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in the Third-Century AH Hanafi Legal Discourse* (Leiden, 2004)

Hildebrandt, MM, *The External School in Carolingian Society* (Leiden, 1992)

Hillner, J., 'Famílias, Patronage, e as Igrejas Titulares de Roma, c .300- c 0,600', em K. Cooper e J. Hillner, eds, *Religião, Dynasty e Mecenato in Early Christian Roma, entre 300 e 900* (Cambridge, 2007), 225-61

Hoffmann, H. e R. Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Textstufen, Frühe Verbreitung, Vorlagen* (Munique, 1991)

Honoré, T., *Law in the Crisis of Empire, 379 - 455 DC: The Theodosian Dynasty and its Questors* (Oxford, 1998)

Horden, P., 'Religion as Medicine: Music in Medieval Hospitals', em P. Biller e J. Ziegler, eds, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (York, 2001), 135-53

Horden, P., 'The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam', *Journal of Interdisciplinary History* 35: 3 (2005), 361-89

Horden, P., 'A Non-Natural Environment: Medicine without Doctors and the Medieval European Hospital', em BS Bowers, ed., *The Medieval Hospital and Medical Practice* (Aldershot, 2007), 133-45

Horden, P., 'Poverty, Charity, and the Invention of the Hospital', em SF Johnson, ed., *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford, 2012), 715-43

Hourlier, J., *L'âge classique (1140–1378): Les religieux*, Histoire du Droit des Institutions de l'Église en Occident 10 (Paris, 1974)

Hubert, É., 'Hôpitaux et espace urbain à Rome au Moyen Âge', em P. Montaubin, ed., *Hôpitaux et maladreries au Moyen Âge: espace et environnement* (Amiens, 2004), 113-29

Huffman, JP, 'Potens et Pauper: Charity and Authority in Jurisdictional Disputes over the Poor in Medieval Cologne', em RC Figueira, ed., *Plenitude of Power: The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages* (Aldershot, 2006), 107-24

Humfress, C., 'Poverty and Roman Law', em M. Atkins e R. Osborne, eds, *Poverty in the Roman World* (Cambridge, 2006), 183–203

Humfress, C., 'Law and Custom under Rome', em A. Rio, ed., *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium* (Londres, 2011), 23- 47

Humphress, C., 'Telling Stories about (Roman) Law: Rules and Concepts in Legal Discourse', em P. Dresch e J. Scheele, eds, *Legalism: Rules and Categories* (Oxford, 2015), 79–104

Imbert, J., *Les hôpitaux en droit canonique (du décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel – Dieu de Paris en 1505)*, L'Eglise et l'Etat au Moyen Âge 8 (Paris, 1947)

Imbert, J., 'Le régime juridique des établissements hospitaliers du Nord de la France au Moyen Âge', *Revue du Nord* 29 (1947), 195–204

Imbert, J., 'Le droit romain dans les textes juridiques carolingiens', em *Studi in onore di Pietro de Francisci*, 4 vols (Milão, 1956), III. 61-7

Imbert, J., ed., *Histoire des hôpitaux en France* (Toulouse, 1982)

Imbert, J., 'Les conciles et les hôpitaux (IX^e siècle)', em J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au moyen âge* (Paris, 1999), 39-47

Innes, M., 'The Classical Tradition in the Carolingian Renaissance: Ninth-Century Encounters with Suetonius', *International Journal of the Classical Tradition* 3: 3 (1997), 265–82

Innes, M., 'Reis, Monges e Patronos: Identidades Políticas e a Abadia de Lorsch', in R. Le Jan, ed., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)* (Lille, 1998), 301-24

Innes, M., *Estado e Sociedade na Primeira Idade Média: The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2000)

Innes, M., 'Charlemagne's Government', em J. Story, ed., *Charlemagne: Empire and Society* (Manchester, 2005), 71-89

Innes, M., 'Charlemagne, Justice and Written Law' in A. Rio, ed., *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium* (Londres, 2011), 155- 203

Jankrift, KP, 'Vieillir parmi les morts "vivants": La léproserie, hospice pour habitants non lépreux?', Em B. Tabuteau, ed., *Lépreux et Sociabilité du Moyen Âge aux Temps modernes* (Rouen, 2000), 31-8

Jasper, D., 'Papal Letters and Decretals Written from the Beginning through the Pontificate of Gregory the Great (to 604)', in D. Jasper and H. Fuhrmann, eds, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (Washington, DC, 2001), 7-87

Jasper, D., 'Papal Letters of the Merovingian and Carolingian Periods', in D. Jasper and H. Fuhrmann, eds, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (Washington, DC, 2001), 89-134

Johnston, D., 'Munificence and Municipia: Bequests to Towns in Classical Roman Law', *Journal of Roman Studies* 75 (1985), 105–25

Johnston, D., 'Trust and Trust-Like Devices in Roman Law', em R. Helmholz e R. Zimmermann, eds, *Itinera Fiducia: Trust and Treuhand in Historical Perspective*, Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 19 (Berlim, 1998), 45-56

Jones, AE, *Social Mobility in Late Antique Gaul: Strategies and Opportunities for the Non-Elite* (Cambridge, 2009)

Jones, AW 'Fulk of Neuilly, Innocent III, and the Preaching of the Fourth Crusade', *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 41 (2010), 119–48

Jong, M. de, 'Carolingian Monasticism: The Power of Prayer', em R. McKitterick, ed., *New Cambridge Medieval History*, II, c.700-c.900 (Cambridge, 1995), 622-53

Jong, M. de, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West* (Leiden, 1996)

Jong, M. de, 'Charlemagne's Church', em J. Story, ed., *Charlemagne: Empire and Society* (Manchester, 2005), 103-35

Jong, M. de, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840* (Cambridge, 2009)

Jong, M. de, 'The State of the Church: Ecclesia and Early Medieval State Formation', em W. Pohl e V. Wieser, eds, *Der frühmittelalterliche Staat — Europäische Perspektive Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 16 (Viena, 2009), 241–55

Jong, M. de, 'Paschasius Radbertus and Pseudo-Isidore: The Evidence of the *Epitaphium Arsenii*', em VL Garver e OM Phelan, eds, *Roma e Religião no Mundo Medieval: Estudos em Honra a Thomas FX Noble* (Farnham, 2014), 149-72

Jong, M. de, 'The Empire that was Always Decaying: The Carolingians (800–888)', *Medieval Worlds* 2 (2015), 6–25

Jong, M. de, *Epitaph for an Era: Politics and Rhetoric in the Carolingian World* (Cambridge, 2019)

Jugnot, G., 'Deux fondations augustinienne en faveur des pèlerins: Aubrac et Roncevaux', em M.-H. Vicaire, ed., *Assistance et charité*, Cahiers de Fanjeaux 13 (Toulouse, 1978), 321-41

Jürgasch, T., 'Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire', em MR Salzman, M. Sághy, e RL Testa, eds, *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition and Coexistence in the Fourth Century* (Cambridge, 2015), 115-38

Kaczynski, BM, 'Some St. Gall Glosses on Greek Philanthropic Nomenclature', *Speculum* 58 (1983), 1008-17

Kaczynski, BM, *grego na era carolíngia: The St. Gall Manuscripts* (Cambridge, MA, 1988)

Kaiser, W., *Die Epitome Iuliani: Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht*, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 175 (Frankfurt am Main, 2004)

Kaiser, W., 'Justinian and the *Corpus Iuris Civilis*', em D. Johnston, ed., *The Cambridge Companion to Roman Law* (Cambridge, 2015), 119-48

Kantor, G., 'Property in Land in Roman Provinces', em G. Kantor, T. Lambert e H. Skoda, eds, *Legalism: Property and Ownership* (Oxford, 2017), 55-74

Kasten, B., 'Erbrechtliche Verfügungen des 8. und 9. Jahrhunderts', *ZRG 107 Kan. Abt.* 76 (1990), 236-338

Kaufhold, H., 'Sources of Canon Law in the Eastern Churches', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (Washington, DC, 2012), 215-342

Kay, R., 'Mansi and Rouen: A Critique of the Conciliar Collections', *Catholic Historical Review* 52: 2 (1966), 155-85

Kay, R., 'Romanus and Rouen: A Papal Legate's Tainted Visitation in 1227', *Annales de Normandie* 51: 2 (2001), 111-19

Kearley, TG, 'The Creation and Transmission of Justinian's Novels', *Law Library Journal* 102: 3 (2010-11), 377-97

Kennedy, VL, 'The Content of Courson's *Summa*', *Mediaeval Studies* 9 (1947), 81-107

Kéry, L., 'Ein neues Kapitel in der Geschichte des kirchlichen Strafrechts: Die Systematisierungsbemühungen des Bernhard von Pavia († 1213)', em WP Müller e ME Sommar, eds, *Lei da Igreja Medieval e as Origens da Tradição Legal Ocidental: A Homenagem a Kenneth Pennington* (Washington, DC, 2006), 229-51

Kéry, L., *Coleções canônicas da Idade Média (ca. 400-1140): Um Guia Bibliográfico para os Manuscritos e Literatura* (Washington DC, 2013)

Keyvanian, C., *Hospitals and Urbanism in Rome, 1200-1500* (Leiden, 2015)

Keyzer, W. de, 'Le léproserie Saint-Ladre de Mons et ses statuts de 1202', *Annales de la Société Belge D'histoire des Hôpitaux* 12 (1974), 3-18

Keyzer, W. de, 'L'évolution interne des léproseries à la charnière des XII^e et XIII^e siècles: Le cas de l'évêché de Cambrai', em B. Tabuteau, ed., *Lépreux et sociabilité du Moyen Age temps modernes* (Rouen, 2000), 13-20

Kletzer, C., 'Custom and Positivity: An Examination of the Philosophic Ground of the Hegel-Savigny Controversy', em A. Perreau-Saussine e JB Murphy, *The Nature of Costumer Law* (Cambridge, 2007), 125-48

Klingshirn, WE, *Cesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2004)

Knibbs, E., 'Ebo of Reims, Pseudo-Isidore, and the Date of the False Decretals', *Speculum* 92: 1 (2017), 144-83

Knibbs, E., 'Pseudo-Isidore's Ennodius', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 74 (2018), 1-52

Knowles, D., e RN Hadcock, *Medieval Religious Houses, England and Wales*, 2^a ed. (Londres, 1971)

Kozioł, G., 'Christianizing Political Discourses', em JH Arnold, ed., *The Oxford Handbook of Medieval Christianity* (Oxford, 2014), 473-89

Kramer, R., 'Teaching Emperors: Transcending the Boundaries of Carolingian Monastic Communities', in E. Hovden, C. Lutter e W. Pohl, eds, *Significados da Comunidade através da Eurásia Medieval: Aproximações Comparativas* (Leiden, 2006), 309-37

Kramer, R., 'Order in the Church: Understanding Councils and Performing *ordines* in the Carolingian World', *Early Medieval Europe* 25: 1 (2017), 54-69

Kramer, R., *Rethinking Authority in the Carolingian Empire* (Amsterdam, 2019)

Kramer, R. e C. Gantner, 'Lateran Thinking: Building an Idea of Rome in the Carolingian Empire', *Viator* 47: 3 (2016), 1-26

Krautheimer, R., *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* (New York, 1969)

Kuttner, S., *Repertorium der kanonistik (1140-1234): Prodromus corporis glossarum* I, Studi e testi 71 (Cidade do Vaticano, 1937)

Kuttner, S., 'Bernardus Compostellanus Antiquus: A Study in the Glossators of the Canon Law', *Traditio* 1 (1943), 277-340

Kuttner, S., 'Algumas Considerações sobre o Papel do Direito Secular e das Instituições na História do Direito Canônico', in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo II* (Bologna, 1953), 351-62, repr. em S. Kuttner, *Studies in the History of Medieval Cannon Law* (Aldershot, 1990), no. 6

- Kuttner, S., 'Joannes Andreae and his *Novella* on the Decretals of Gregory XI: An Introduction', *Jurist* 24 (1964), 393–408
- Kuttner, S., 'Raymond of Peñafort as Editor: The "Decretales" e "Constitutiones" de Gregório IX', *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982), 65-80, repr. em S. Kuttner, *Estudos de História do Direito Canônico Medieval*, n. 12
- Kuttner, S., 'The Revival of Jurisprudence', em RL Benson, G. Constable, e CD Lanham, eds, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Toronto, 1991), 299-323
- Kuttner, S., e E. Rathbone, 'Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century: An Introductory Study', *Traditio* 7 (1949–51), 279–358
- La Porte-du Theil, FJG, 'Notice et Extraits', em *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, VI (Paris, 1801)
- Lacroix, M.-T., *L'Hôpital Saint-Nicholas du Bruille (Saint André) à Tournai de sa Fondation à sa mutation en Cloître (± 1230 - 1611)* (Louvain, 1977)
- Laistner, MLW, 'Notes on Greek from the Lectures of a Ninth Century Monastery Teacher', *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1923), 421–56
- Lalouette, J., 'Une laïcisation hospitalière menée tambour battant: L'exemple de Reims (1902–1903)', em Marie-Claude Dinot-Lecomte, ed., *Les hôpitaux, enjeux de pouvoir: France du Nord et Belgique (IV^e –XX^e siècle)*, Revue du Nord, hors série, Collection Histoire 22 (Lille, 2008), 247-64
- Landau, P., *Jus patronatus: Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12 (Colônia, 1975)
- Landau, P., «Die Entstehung der systematischen Dekretalensammlungen und die europäische Kanonistik des 12. Jahrhunderts», *ZRG 96 Kan. Abt.* 65 (1979), 120-48
- Landau, P., 'Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht', em D. Schwab, D. Giesen, J. Listl e H.-W. Strätz, eds, *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft: Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat* (Berlín, 1989), 565-78
- Landau, P., 'Bernardus Papiensis', em M. Stolleis, ed., *Juristen: Ein biographisches Lexikon*, 2^a ed. (Munique, 2001), 81-2
- Landau, P., 'The Origins of Legal Science in England in the Twelfth Century: Lincoln, Oxford and the Career of Vacarius', in M. Brett e KG Cushing, eds, *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages: Studies em Direito Canônico Medieval em Honra a Linda Fowler-Magerl* (Farnham, 2009), 165-82
- Landau, P., 'Collectio Fontanentis: A Decretal Collection of the Twelfth Century for an English Cistercian Abbey', em K. Pennington e H. Eichbauer, eds, *Law as Profession and Practice in Medieval Europe: Essays in Honor of James A. Brundage* (Burlington, VT, 2011), 187–204
- Lapidge, M., *Literatura Anglo-Latina: 900–1066* (Londres, 1993)
- Lapidge, M., *Hilduin de Saint-Denis: The Passio S. Dionysii em Prosa e Verso*, Mittellateinische Studien und Texte 51 (Leiden, 2017)
- Larson, AA, 'Early Stages of Gratian's *Decretum* and the Second Lateran Council', *Bulletin of Medieval Cannon Law* ns 27 (2007), 21-56
- Larson, AA, e A. Massironi, eds, *O Quarto Conselho de Latrão e o Desenvolvimento do Direito Canônico e da ius commune*, Ecclesia militans 7 (Turnhout, 2018)
- Le Blévec, D., 'Le rôle des femmes dans l'assistance et la charité', em E. Privat, ed., *La femme dans la vie religieuse du Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux 23 (Toulouse, 1988), 171-90
- Le Blévec, D., 'L'ordre canonial et hospitalier des Antonins', em *Le Monde des chanoines (XI^e –XIV^e s.)*, Cahiers de Fanjeaux 24 (Toulouse, 1989), 237-54
- Le Blévec, D., 'Fondations et œuvres charitables au Moyen Age', em J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999), 7–22
- Le Blévec, D., *La part du pauvre: L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*, Collection de L'école française de Rome 265, 2 vols (Paris, 2000)
- Le Bras, G., 'Les fondations privées du haut império', em *Studi in onore di Salvatore Riccobono* (Palermo, 1936), III. 23-67
- Le Clech-Charton, S., ed., *Les établissements hospitaliers en France du Moyen Age au XIX^e siècle: Espaces, objets et populations* (Dijon, 2010)
- Le Grand, Léon, 'Les béguines de Paris', *Mémoires de la Société de l'Histoire de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France* 20 (1893), 295-357
- Le Grand, Léon, 'Les maisons-dieu: Leurs statuts au XIII^e siècle', *Revue des Questions Historiques* 60 (1896), 95-134
- Le Grand, Léon, 'Les maisons-dieu: Leur régime intérieur au Moyen Age', *Revue des Questions Historiques* 63 (1898), 99-147
- Le Grand, L., ed., *Statuts d'hôtels-dieu et de léproseries: recueil de textes du XII^e au XIV^e siècle* (Paris, 1901)

Le Maho, J., 'Hospices et xenodochia du diocèse de Rouen à l'époque prénormande (VI^e –IX^e siècles)', in J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999), 49-61

Leclercq, J., *Le concile de Vienne 1311–1312*, Histoire des conciles œcuméniques 8 (Paris, 1964)

Lefevre, S., 'Les lépreux à Saint-Lazare de Paris aux XII^e –XIII^e siècles', in *Santé, médecine et Assist au Moyen Idade: 110^e congrès national des sociétés savantes, Montpellier 1985* (Paris, 1987), 399 –409

Lesne, E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 vols (Lille, 1910–43)

Lester, AE, 'Cares beyond the Walls: Cistercian Nuns and the Care of Lepers no norte da França dos séculos XII e XIII', in E. Jamrozak e J. Burton, eds, *Religiosos e Leigos na Europa Ocidental, 1000–1400: Interaction, Negotiation, and Power* (Turnhout, 2006), 197-224

Lester, AE, *Criando Freiras Cistercienses: O Movimento Religioso das Mulheres e sua Reforma na Champagne do Século XIII* (Nova York, 2011)

Levy, E., *West Roman Vulgar Law: The Law of Property* (Filadélfia, 1951)

Lewis, A., 'Slavery, Family, and Status', em D. Johnston, ed., *The Cambridge Companion to Roman Law* (Cambridge, 2015), 151-74

Leyser, K., *Communications and Power in Medieval Europe: The Carolingian and Ottonian Centuries*, ed. T. Reuter (Londres, 1994), 143-64

Liebs, D., 'Roman Law', em A. Cameron, B. Ward-Perkins, e M. Whitby, eds, *Cambridge Ancient History XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, AC 425-600* (Cambridge, 2000), 238-59

Liebs, D., 'Roman Vulgar Law in Late Antiquity', em B. Sirks, ed., *Aspects of Law in Late Antiquity* (Oxford, 2008), 35-53

Linehan, P., 'Concílio e Sínodos em Castela e Aragão do Século XIII', em GJ Cuming e D. Baker, eds., *Conselhos e Assembléias*, Estudos em História da Igreja 7 (Cambridge, 1971), 101-11

Little, LK, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Ithaca, NY, 1993)

Longère, J., ed., *Le troisième concile de Latran (1179): Sa place dans l'histoire* (Paris, 1982)

Longère, J., 'L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale', em J. Longère, ed., *Le troisième concile* (Paris, 1982), 91-110

Lunven, A., 'From *Plebs* to *Parochia* : The Perception of the Church in Space from the Ninth to the Twelfth Century (Dioceses of Rennes, Dol, and Saint-Malo)', in M. Cohen and F. Madeline, eds, *Space in the Medieval West: Places, Territories, and Imagined Geographies* (Farnham, 2014), 99–114

Lupoi, M., *As Origens da Ordem Jurídica Europeia*, tr. A. Belton (Cambridge, 2000)

Luttrell, A., 'The Earliest Hospitallers', em BZ Kedar, J. Riley-Smith e R. Hiestand, eds, *Montjoie: Studies in Crusade History in Honor of Hans Eberhard Mayer* (Aldershot, 1997), 37-54

Lynch, JH, *Simoniack Entry into Religious Life from 1000 to 1260: A Social, Economic and Legal Study* (Columbus, OH, 1976)

Lynch, JH e PC Adamo, *The Medieval Church: A Brief History*, 2ª ed. (Londres, 2014)

McCormick Schoolman, E., 'Local Networks and Witness Subscriptions in Early Medieval Ravenna', *Viator* 44 (2013), 21-41

MacKay, D.-L., *Les hôpitaux et la charité à Paris au XIIIe siècle* (Paris, 1923)

McKeon, PR, 'The Carolingian Councils of Savonnières (859) e Tusey (860) and your Background: A Study in the Ecclesiastical and Political History of the Ninth Century', *Revue Bénédictine*, 84 (1974), 75-110

McKitterick, R., *A Igreja franca e as reformas carolíngia, 789 - 895* (Londres, 1977)

McKitterick, R., 'Some Carolingian Law Books and their Functions', em B. Tierney e P. Linehan, eds, *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann em seu septuagésimo aniversário* (Cambridge, 1980), 13-27

McKitterick, R., 'Knowledge of Canon Law in the Frankish Kingdoms before 789: The Manuscript Evidence', *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), 97-117

McKitterick, R., *The Carolingians and the Written Word* (Cambridge, 1989)

McKitterick, R., *Charlemagne: The Formation of a European Identity* (Cambridge, 2008)

McKitterick, R., 'Charlemagne's missi and their Books', em S. Baxter, CE Karkov, JL Nelson e D. Pelteret, eds, *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald* (Farnham, 2009), 253–67

MacLachlan, EP, 'Liturgical Vessels and Implements', em TJ Heffernan e EA Matter, eds, *The Liturgy of the Medieval Church* (Kalamazoo, MI, 2001), 369-429

MacLean, S., 'Legislation and Politics in Late Carolingian Italy: The Ravenna Constitutions', *Early Medieval Europe* 18 (2010), 394-416

Magnou-Nortier, E., 'Formes Femininas de Vie consacrée dans les pays du Midi jusqu'au estreia do XII^e siècle', em E. Privat, ed., *La femme dans la Vie religieuse du Languedoc (VIII^e -XV^e s.)*, Cahiers de Fanjeaux 23 (Toulouse, 1988), 193-216

Magnou-Nortier, E., 'The Enemies of the Peace: Reflections on a Vocabulary, 500-1100', in T. Head e R. Landes, eds, *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France to the Year 1000* (Ithaca, NY, 1992), 58-79

Makowski, E., *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and its Commentators, 1298-1545* (Washington, DC, 1997)

Makowski, E., 'A Pernicious Sort of Woman': *Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages* (Washington, DC, 2005)

Maleczek, W., *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216: Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III.* (Viena, 1984)

Marcombe, D., *Lepr Knights: The Order of St Lazarus of Jerusalem in England, c.1150 - 1544* (Woodbridge, 2003)

Marec, Y., «Le création de l'école d'infirmières de Rouen en 1900: Une laïcisation ou une modernization des services hospitaliers?», In M.-C. Dinot-Lecomte, ed., *Les hôpitaux, enjeux de pouvoir: France du Nord et Belgique (IVe – XXe siècle)*, Revue du Nord, hors série, Collection Histoire 22 (Lille, 2008), 237-46

Maréchal, G., *De sociale en politieke gebondenheid van het Brugse hospitaalwezen in de Middeleeuwen*, Anciens pays et assemblées d'états 73 (Kortrijk-Heule, 1978)

Martin, H., *Catalog des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, II (Paris, 1886)

Meeder, S., 'Monte Cassino and Carolingian Politics around 800', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, eds, *Francos religiosos: religião e poder nos reinos francos: estudos em honra de Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 279-95

Melve, L., 'Ecclesiastical Reform in Historiographical Context', *History Compass* 135 (2015), 213-21

Menache, S., *Clement V*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 40 ser. (Cambridge, 1998)

Merzbacher, F., 'Das Spital im Kanonischen Recht bis zum Tridentinum', *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 148 (1979), 72-92

Mesmin, SC, 'Waleran, Count of Meulan and the Leper Hospital of S. Gilles de Pont-Audemer', *Annales de Normandie* 32: 1 (1982), 3-19

Meyer, A., 'Organisierter Bettel und andere Finanzgeschäfte des Hospitals von Altopascio im 13. Jahrhundert (mit Textedition)', em G. Drossbach, ed., *Mittelalter und Früher Neuzeit* (Oldenbourg, 2007), 55-105

Miller, DH, 'The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks', *Mediaeval Studies* 36 (1974), 79-133

Miller, TS, 'The Knights of Saint John and the Hospitals of the Latin West', *Speculum* 53: 4 (1978), 709-33

Miller, TS, *The Birth of the Hospital in the Bizantine Empire* (Baltimore, MD, 1997)

Moddelmog, C., 'Stiftung oder Eigenkirche? Der Umgang mit Forschungskonzepten und die sächsischen Frauenklöster im 9. und 10. Jahrhundert', em F. Rexroth e W. Huschner, eds, *Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa: Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag*, 215 Berlim, 2008, 215 (215) 43

Mollat, M., ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age – XVIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, 'Etudes' 8, 2 vols (Paris, 1974)

Mollat, M., 'Hospitalité et assist au début du XIII^e siècle', em D. Flood, ed., *Poverty in the Middle Ages*, Franziskanische Forschungen 27 (Werl, Westfalia, 1975), 37-51

Mollat, M., *Les pauvres au Moyen Age* (Paris, 1978)

Mollat, M., 'Complexité et ambiguïté des Institutions Hospitalières: Les statuts d'hôpitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)', in G. Politi, M. Rosa e F. della Peruta, eds, *Timore e carità i poveri nell'Italia moderna: Atti del convegno 'Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani (Cremona, 28-30 março 1980)* (Cremona, 1982), 3-12

Mollat, M., 'Les premiers hôpitaux: VI^e – XI^e siècles', 'Floraison des fondations hospitalières (XII^e – XIII^e siècles)', 'Dans la perspective de l'Au-delà (XIV^e – XV^e siècles)', em J. Imbert, ed., *Histoire des hôpitaux en France* (Toulouse, 1982), 15-32, 35-66, 67-95

Mollat, M. e P. Tombeur, *Le concile de Vienne: Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Conciles œcuméniques médiévaux 3 (Louvain-la-Neuve, 1978)

Montaubin, P., 'Le déménagement de l'Hôtel d'Amiens au XIII^e siècle', em P. Montaubin e J. Schwerdroffer, eds, *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: Espace et Environnement* (Amiens, 2004), 51– 85

Montaubin, P., 'Origine et mise en place des hôpitaux cathédraux de la province ecclésiastique de Reims, IV^e – XIII^e siècle', em Marie-Claude Dinot-Lecomte, ed., *Les hôpitaux, enjeux de pouvoir: France du Nord et Belgique (IVe – XXe siècle)*, Revue du Nord, hors série, Collection Histoire 22 (Lille, 2008), 13-46

Montaubin, P., 'Une tentative pontificale de reprise en main du Midi: La légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214-1215', in *Innocent III et le Midi*, Cahiers de Fanjeaux 50 (2015), 391-418

Montaubin, P., e J. Schwerdroffer, eds, *Hôpitaux et maladreries au Moyen Idade: Espaço e ambiente: Actes du colloque internacional d'Amiens-Beauvais, 22, 23 e 24 de novembro de 2002* (Amiens, 2004)

- Moore, JC, *Pope Innocent III (1160 / 1–1216): To Root up and to Plant* (Leiden, 2003)
- Moore, JC, 'Pope Innocent III and Usury', em F. Andrews, C. Egger, and CM Rousseau, eds, *Pope, Church and City: Essays in Honor of Brenda M. Bolton* (Leiden, 2004), 59-75
- Moore, ME, 'Os Antigos Pais: Antiguidade Cristã, Patrística e Direito Canônico Franco', *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr./Yearbook on the Culture and History of the First Millennium CE* . 7 (2010), 293-342
- Moore, ME, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850* (Washington, DC, 2011)
- Moore, RI, *The Formation of a Persecuting Society* , 2^a ed. (Oxford, 2007)
- Mordek, H., *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich: Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien* , Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1 (Berlim, 1975)
- Mordek, H., 'Karolingische Kapitularien', em H. Mordek, ed., *Überlieferung und Geltung normativer Texte der frühen und hohen Mittelalters* , Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4 (Sigmaringen, 1986), 25-50, repr. em seu *Studien zur fränkischen Herrscher Gesetzgebung: Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgewählt zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main, 2000), 55-81
- Mordek, H. 'Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen: Eine Einführung', em seu *Studien zur fränkischen Herrscher Gesetzgebung: Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgewählt zum 2000, Frankfurt ammlungen ausgewählt, 60* , 2000, Geburtstag gewählt zum 2000.
- Morey, A. e CNL Brooke, *Gilbert Foliot e suas Cartas* , Cambridge Studies in Medieval Life and Thought ns 11 (Cambridge, 1965)
- Morini, C., 'Xenodochium nelle glosse anglosassoni ai " Bella Parisiacae Urbis " di Abbone di St. Germain-des-Prés', *Aevum* 69 (1995), 347-55
- Morris, R., 'The Problems of Property', em TFX Noble and JMH Smith, eds, *Early Medieval Christianities c.600-c.1100: The Cambridge History of Christianity* , III (Cambridge, 2008), 327-44
- Müller, E., *Das Konzil von Vienne, 1311–1312: Seine Quellen und seine Geschichte* (Münster, 1934)
- Müller, WP, 'The Recovery of Justinian's Digest in the Middle Ages', *Bulletin of Medieval Canon Law* ns 20 (1990), 1-29
- Mundy, JH, 'Hospitals and Leprosies in Twelfth- and Early Thirteenth-Century Toulouse', em JH Mundy, RW Emery e BN Nelson, eds, *Essays in Medieval Life and Thought: Apresentado em homenagem a Austin Patterson Evans* (Nova York, 1965), 181-205
- Mundy, JH, *Studies in the Ecclesiastical and Social History of Toulouse in the Age of the Cathars* (Aldershot, 2006)
- Munier, C., «Droit canonique et droit romain d'après Gratien et les Décretistes», em G. Le Bras, ed., *Etudes d'histoire du droit canonique* (Paris, 1965), II. 943-54
- Neel, C. 'The Origins of the Beguines', em JM Bennet, EA Clark, JF O'Barr, BA Vilen e S. Westphal-Wihl, eds, *Sisters and Workers in the Middle Ages* (Chicago, 1976), 240 –60
- Nelson, JL, 'Legislação e Consenso no Reinado de Charles the Bald', em P. Wormald, ed., *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies Presented to JM Wallace-Hadrill* (Oxford, 1983), 202 –27
- Nelson, JL, 'Making Ends Meet: Wealth and Poverty in the Carolingian Church', *Studies in Church History* 24 (1987), 23-36
- Nelson, JL, 'The Last Years of Louis the Pious', em P. Godman and R. Collins, eds, *Charlemagne's Herir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)* (Oxford, 1990), 147- 59
- Nelson, JL, 'Literacy in Carolingian Government', em R. McKitterick, ed., *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Government* (Cambridge, 1990), 258–96, repr. JL em Nelson, *O franco Mundial 750 - 900* (Londres, 1996), 1-36
- Nelson, JL, "'Not Bishops' Bailiffs But Lords of the Earth": Charles the Bald and the Problem of Sovereignty ', in D. Wood, ed., *The Church and Sovereignty: Essays in Honor of Michael Wilks* , Studies in Church History subsidia 9 (Oxford, 1991), 23-34
- Nelson, JL, 'The Intellectual in Politics: Context, Content and Authorship in the Capitulary of Coulaines, November 843', em L. Smith e B. Ward, eds, *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson* (Londres , 1992), 1-14
- Nelson, JL, 'Kingship and Empire in the Carolingian World', em R. McKitterick, ed., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation* (Cambridge, 1994), 52-87
- Nelson, JL, 'The Wary Widow', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge, 1995), 82-113
- Nelson, JL, *The Frankish World 750–900* (Londres, 1996)
- Nelson, JL, 'Aachen as a Place of Power', em M. de Jong, F. Theuws e C. Van Rhijn, eds, *Topographies of Power in the Early Idade Média* , The Transformation of the Roman World 3 (Leiden, 2001), 217-41
- Nelson, JL, 'The Voice of Charlemagne', em R. Gameson and H. Leyser, eds, *Belief and Culture in the Middle Ages: Studies Presented to Henry Mayr-Harting* (Oxford, 2001), 76-88
- Nelson, JL, 'Law and its Applications', em TFX Noble and JMH Smith, eds, *Early Medieval Christianities, c.600-c.1100: The*

Cambridge History of Christianity (Cambridge, 2008), 299-326

Nelson, J.L, 'Charlemagne and Ravenna', em J. Herrin and J. Nelson, eds, *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* (Londres, 2016), 239-52

Nelson, J.L, 'Charlemagne and the Bishops', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 350-69

Nicholson, H., ed., *The Military Orders*, II. *Bem-estar e guerra* (Aldershot, 1998)

Nicholson, H., *The Knights Hospitaller* (Woodbridge, 2001)

Niermeyer, J.F, *Mediae Latinitatis lexicon minus* (Leiden, 1976)

Noble, TFX, 'The Monastic Ideal as the Model for Empire: The Case of Louis the Pious', *Revue Bénédictine* 86 (1976), 235-50

Noble, TFX, 'The Place in Papal History of the Roman Synod of 826', *Church History* 45: 4 (1976), 434-54

Noble, TFX, *The Republic of St Peter: The Birth of the Papal State, 680-825* (Philadelphia, PA, 1984)

Noble, TFX, 'The Declining Knowledge of Greek in Eighth- and Ninth-Century Papal Rome', *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985), 56-62

Noble, TFX, 'Topografia, celebração e poder: A construção de uma Roma papal nos séculos Oitavo e o Nono', em M. de Jong e F. Theuws, eds, *Topografias do poder na Idade Média*, The Transformation of the Roman World 3 (Leiden, 2001), 45-91

Noble, TFX, 'Kings, Clergy and Dogma: The Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World', em S. Baxter, CE Karkov, J.L Nelson e D. Pelteret, eds, *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald* (Farnham, 2009), 237-52

Noonan, J.T, 'Gratian Slept Here: The Changing Identity of the Father of the Systematic Study of Canon Law', *Traditio* 35 (1979), 145-72

North, W.L, 'Polemic, Apathy, and Authorial Initiative in Gregorian Rome: The Curious Case of Bruno of Segni', *Haskins Society Journal* 10 (2001), 113-25

Omont, H., 'Glossarium Andegavense, MS 477 (461) de la bibliothèque d'Angers', *Bibliothèque de l'école des chartes* 59 (1898), 665-88

Orme, N., 'Clay, Rotha Mary (1878-1961)', *Oxford Dictionary of National Biography* (2004): doi: 10.1093 / ref: odnb / 61734

Orme, N. e M. Webster, *The English Hospital 1070-1570* (Londres, 1995)

Ortenberg West-Harling, V., 'The Church of Ravenna, Constantinople and Rome in the Seventh Century', em J. Herrin e J. Nelson, eds, *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* (Londres, 2016), 199-210

Osheim, D.J, 'Conversion, *Conversi*, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany', *Speculum* 58: 2 (1983), 368-90

Pacaut, M., *Alexandre III: Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, L'Eglise et l'Etat au Moyen-Age 11 (Paris, 1956)

Pacini, G.P, 'Fra poveri e viandanti ai margini della città: Il "nuovo" ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII', *Religiones novae*, Quaderni di storia religiosa 2 (1995), 57-85

Pacini, G.P, 'I Crociferi e a comunidade ospedaliere lungo le vie dei pellegrinaggi nel veneto medioevale secoli XII - XIV', em A. Rigon, ed., *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medievale* (Pádua, 2002), 155-72

Patetta, F., *Sull 'introduzione in Italia della Collezione d'Ansegiso e sulla data del così detto Capitulare Mantuum Duplex Attribuito all'anno 787* (Torino, 1890)

Patlagean, E., 'La pauvreté Byzantine au VI^e siècle au temps de Justinien: aux origines d'un modèle politique', em M. Mollat, ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Idade de Moyen - XVI^e siècle)*, 2 vols (Paris, 1974), I. 59-81

Patzold, S., *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, *Mittelalter-Forschungen* 25 (Ostfildern, 2008)

Patzold, S., 'Capitularies in the Ottonian Realm', *Early Medieval Europe* 27: 1 (2019), 112-32

Pennington, K., 'The Making of a Decretal Collection: The Genesis of *Compilatio tertia*', *Anais do Quinto Congresso Internacional de Direito Canônico Medieval, Salamanca, 21-25 de setembro de 1976*, MIC C, 6 (Cidade do Vaticano, 1980), 67-92, repr. em K. Pennington, *Popes, Canonists and Texts 1150-1550* (Aldershot, 1993), no. 8

Pennington, K., 'An Earlier Recension of Hostiensis's *Lectura* on the Decretals', *Bulletin of Medieval Canon Law* 17 (1987), 77-90, repr. em K. Pennington, *Popes, Canonists and Texts, 1150-1550* (Aldershot, 1993), no. 17

Pennington, K., 'Henricus de Segusio (Hostiensis)', em *Popes, Canonists and Texts 1150-1550* (Aldershot, 1993), no. 16, 1-12

Pennington, K., 'Decretal Collections 1190-1234', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *A História do Direito Canônico Medieval no Período Clássico, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX* (Washington, DC, 2008), 293-317

Pennington, K., 'The Decretalists 1190 to 1234', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *A História do Direito Canônico Medieval no Período Clássico, 1140 - 1234: De Graciano aos Decretais do Papa Gregório IX* (Washington, DC, 2008), 211-45

Pennington, K., 'Roman Law at the Papal Curia in the Early Twelfth Century', in U.-R. Blumenthal, A. Winroth e P. Landau, eds, *Canon Law, Religion and Politics: Liber Amicorum Robert Somerville* (Washington, DC, 2012), 233-52

Peyroux, C., 'The Leper's Kiss', em S. Farmer and BH Rosenwein, eds, *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society* (Londres, 2000), 173-88

Philipsborn, A., 'Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens', *Byzantinische Zeitschrift* 54: 2 (1961), 338-65

Pixton, PB, *o episcopado alemão e a implementação dos decretos do Concílio de Latrão, 1216 - 1245: Sentinelas na Torre* (Leiden, 1994)

Plöchl, WM *Geschichte des Kirchenrechts: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517*, 3 vols (Viena / Munique, 1953-69)

Pohl, W., 'Social Language, Identities and the Control of Discourse', em E. Chrysos e I. Wood, eds, *East and West: Modes of Communication: Proceedings from the First Plenary Conference at Merida*, The Transformation of the Roman World 5 (Leiden, 1999), 127-41

Pontal, O., *Histoire des conciles mérovingiens* (Paris, 1989)

Pontal, O., *Les conciles de la France Capétienne jusqu'en 1215* (Paris, 1995)

Pössel, C., 'Authors and Recipients of Carolingian Capitularies, 779-829', in R. Corradini, R. Meens, C. Pössel e P. Shaw, eds., *Textos e Identidades na Idade Média*, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12, Denkschriften der phil.-hist. Klasse 344 (Viena, 2006), 253-7

Pottage, A., 'Law after Anthropology: Object and Technique in Roman Law', *Theory, Culture and Society* 31 (2014), 147-66

Powell, JM, *Anatomy of a Crusade, 1213-1221* (Philadelphia, PA, 1986)

Radding, CM e A. Ciaralli, *O Corpus Iuris Civilis na Idade Média: Manuscritos e Transmissão do Século VI ao Renascimento Jurídico* (Leiden, 2007)

Ragab, A., *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity* (Cambridge, 2015)

Rawcliffe, C., *Medicine for the Soul: The Life, Death and Resurrection of an English Medieval Hospital: St Giles Norwich, c.1249-1550* (Stroud, 1999)

Rawcliffe, C., 'Learning to Love the Leper: Aspects of Institutional Charity in Anglo-Norman England', *Anglo-Norman Studies* 23 (2001), 231-50

Rawcliffe, C., *Leprosy in Medieval England* (Woodbridge, 2006)

Rawcliffe, C., 'Christ the Physician Walks the Wards: Celestial Therapeutics in the Medieval Hospital', em MP Davies e A. Prescott, eds, *London and the Kingdom: Essays in Honor of Caroline M. Barron*, Harlaxton Medieval Studies 16 (Donington, 2008), 78-97

Reeves, A., *Educação Religiosa na Inglaterra do Século XIII: O Credo e os Artigos de Fé* (Leiden, 2015)

Reicke, S., *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, Erster Teil: Geschichte und Gestalt, Zweiter Teil: Das deutsche Spitalrecht*, 2 vols (Stuttgart, 1932)

Reicke, S., 'Antrittsrede des Hrn. Reicke', *Jahrbuch der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Jahrgang 1942* (Berlim, 1943), 163-5, com 'Erwiderung des Hrn. Heymann', 165-6

Reilly, DJ, 'Art', em MB Bruun, ed., *The Cambridge Companion to the Cistercian Order* (Cambridge, 2013), 125-39

Resl, B., 'Hospitais na Inglaterra Medieval', em M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, eds, *Europäisches Spitalwesen: Institutionelle Fürsorge im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Mitteilungen des Instituts für Geschichtsforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 51 (Viena, 2008), 41-52

Resl, B., 'Bequests for the Poor', M. Rubin, ed., *Medieval Christianity in Practice* (Princeton, 2009), 209-16

Reuter, T. e G. Silagi, eds, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, 5 vols (Munique, 1990)

Reuter, T., '"Kirchenreform" und "Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells: Begriffe und Wirklichkeit', em J. Jarnut, U. Nonn, e M. Richter, eds, *Karl Martell in seiner Zeit*, Beihefte der Francia 37 (Sigmaringen, 1994), 35-59

Reuter, T., 'Assembly Politics in Western Europe from the Eighth Century to the Twelfth', em P. Linehan e JL Nelson, eds, *The Medieval World* (Londres, 2001), 432-50

Reynolds, RE, 'Rites of Separation and Reconciliation in the Early Middle Ages', em *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 33 (Spoleto, 1987), 405-33

Rhijn, C. van, *Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period* (Turnhout, 2007)

Rhijn, C. van, '"Et hoc considerat episcopus, ut ipsi presbyteri non sint idiothae": Carolingian Local Correctio and an Unknown Priests' from the Early Ninth Century', in R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, orgs, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 162-80

Richards, J., *Sex, Dissidence and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages* (Londres, 1990)

Riché, P., 'Le grec dans les centres de culture d'occident', em M. Herren com SA Brown, eds, *Néctar Sagrado dos Gregos: O Estudo do Grego no Ocidente na Primeira Idade Média*, King's College London Medieval Studies (Londres, 1988), 143-68

Rigon, A., 'Schole, confraternite e ospedali', em G. Andenna, ed., *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)* (Milão, 2007), 407-27

Rio, A., 'Charters, Law Codes and Formulas: The Franks between Theory and Practice', in P. Fouracre e D. Ganz, eds, *Frankland: The Franks and the World of the Early Idade Média: Essays in Honor of Dame Jinty Nelson* (Manchester, 2008), 7-27

Rio, A., *Legal Practice and the Written Word in the Early Idade Média: Frankish Formulas c.500-1000*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2009)

Rio, A., 'Introduction', in A. Rio, ed., *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium* (Londres, 2011), 1-22

Rio, A., 'Waltharius em Fontenoy? Epic Heroism and Carolingian Political Thought', *Viator* 46: 2 (2015), 1-64

Risse, GB, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals* (Oxford, 1999)

Rist, R., 'The Power of the Purse: Usury, Jewish, and Crusaders, 1198-1245', em B. Bolton e C. Meed, eds, *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages* (Turnhout, 2007), 197-213

Roach, L., 'Emperor Otto III and the End of Time', *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th ser. 23 (2013), 75-102

Roach, L., *Kingship and Consent in Anglo-Saxon England, 871-978: Assemblies and the State in the Early Idade Média*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4^o ser. (Cambridge, 2013)

Roberts, P., *Stephanus de Lingua-Tonante: Studies in the Sermons of Stephen Langton* (Toronto, 1968)

Rocca, EN, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, Biblioteca della rivista di storia del diritto Italiano 20 (Milão, 1956)

Rolker, C., *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2010)

Rolker, C. ed., *New Discourses in Medieval Cannon Research: Challenging the Master Narrative*, Medieval Law and Practice 28 (Leiden, 2019)

Rosenwein, BH, *Para ser o vizinho de São Pedro: o significado social da propriedade de Cluny, 909-1049* (Ithaca, NY e Londres, 1993)

Rosenwein, BH, *Negotiating Space: Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe* (Nova York, 1999)

Rosenwein, BH, 'Property Transfers and the Church, Eighth to Eleventh Centuries: An Overview', *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen-Age* 111: 2 (1999), 563-75

Rouche, M., 'La Matricule des Pauvres: Evolution d'une institue de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age', in M. Mollat, ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVIe siècle)*, 2 vols (Paris, 1974), I. 83-110

Rouse, RH e MA Rouse, 'Ennodius in the Middle Ages: Adonics, Pseudo-Isidore, Cistercians, and the Schools', em JR Sweeney e S. Chodorow, eds, *Papas, Professores e Direito Canônico na Idade Média* (Ithaca, NY, 1989), 91-113

Rubin, M., *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 1987)

Rubin, M., 'Development and Change in English Hospitals, 1100-1500', em L. Granshaw e R. Porter, eds, *The Hospital in History* (London, 1989), 41-59

Rubin, M., ed., *Medieval Christianity in Practice* (Princeton, 2009)

Sabapathy, J., 'Some Difficulties in Forming Persecuting Societies Before Lateran IV Cãnon 8: Robert of Courson Thinks about Communities and Inquisitions', in G. Melville e J. Helmuth, eds, *The Fourth Lateran Council: Institutional Reform and Spiritual Renewal* (Affalterbach, 2017), 175-200

Saint-Denis, A., *L'Hotel-Dieu de Laon 1150-1300: Institution hospitalière et société aux XIIe et XIIIe siècles* (Nancy, 1983)

Santangeli Valenzani, R., 'Pellegrini, Senatori e Papi: gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo', *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* 19/20 (1996/7), 203-26

Sarris, P., *Economy and Society in the Age of Justinian* (Cambridge, 2006)

Sassier, Y., 'L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens: La res publica aux IX^e et X^e siècles', *Médiévales* 15 (1988), 17-29

Saunier, A., 'La trame hospitalière médiévale: Hiérarchie ou réseaux?', Em P. Montaubin, ed., *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: Espace et Environnement* (Amiens, 2004), 201-19

Sayers, je, *do governo papal e Inglaterra, durante o pontificado de Honório III (1216-1227)*, Estudos de Cambridge, na vida medieval e Pensamento, 3rd Ser. (Cambridge, 1984)

Schäpers, M., *Lothar I. (795-855) und das Frankenreich*, Rheinisches Archiv 159 (Colônia, 2018)

- Scharf, J., 'Studien zu Smaragdus und Jonas', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), 353–84
- Scheutz, M., A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, 'Einleitung', em M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, eds, *Europäisches Spitalwesen: Institutionelle Fürsorge im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Mitteilung des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 51 (Viena, 2008), 11-18
- Scheutz, M., A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, eds, *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Quelleneditionen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 5 (Viena, 2010)
- Schmitz, G., 'Ansegis und Regino: Die Rezeption der Kapitularien in den Libri duo de synodalibus causis', *ZRG 150 Kan. Abt.* 74 (1988), 95-132
- Schmitz, G., 'The Capitulary Legislation of Louis the Pious', em P. Godman and R. Collins, eds, *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)* (Oxford, 1990), 425 –36
- Schmitz, G., 'Intelligente Schreiber: Beobachtungen aus Ansegis- und Kapitularienhandschriften', em H. Mordek, ed., *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter: Festschrift für Horst Fuhmann zum 65. Geburtstag* (Tübingen, 1991), 79–93
- Schmitz, G., 'Einleitung', em sua ed., *Collectio Capitularium Ansegisi*, MGH Cap. NS 1 (Hanover, 1996), 1-416
- Schmitz, G., '... pro utile firmiter tenenda sunt lege : Bemerkungen zur Brauchbarkeit und zum Gebrauch der Kapitulariensammlung des Ansegis', em DR Bauer, R. Hiestand, B. Kasten e S. Lorenz, eds, *Mönchtum-Kirche-Herrschaft, 750-1000: Josef Semmler zum 65. Geburtstag* (Sigmaringen, 1998), 213-29
- Schmitz, G., 'Die Synode von Aachen 836 und Pseudoisidor', em P. Depreux e S. Esders, eds, *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814-840) et la transformação de l' Empire Carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814-840) und die Transformation des Karolingischen Imperiums* (Ostfildern, 2018), 329-42
- Schönfeld, Walther, 'Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter', *ZRG 43 Kan. Abt.* 87 (1922), 1-54
- Schramm, PE, *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, 2 vols (Berlim, 1929)
- Schultheiss, K., 'Gender and the Limits of Anti-Clericalism: The Secularization of Hospital Nursing in France, 1880–1914', *French History* 12: 3 (1998), 229–45
- Siems, H., 'Von den piae causae zu den Xenodochien', em R. Helmholz e R. Zimmermann, eds, *Itinera Fiducia: Trust and Treuhand in Historical Perspective*, Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 19 (Berlim, 1998), 57-83
- Simons, W., *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low countries, 1200–1565* (Filadélfia, 2001)
- Sirks, JB, 'Shifting Frontiers in the Law: Romans, Provincials and Barbarians', in R. Mathisen and H. Sivan, eds, *Shifting Frontiers in Late Antiquity: Papers from the First Interdisciplinary Conference on Late Antiquity, the University of Kansas, 1995* (Aldershot, 1996), 146-57
- Smith, JMH, "'Emending Evil Ways and Praising God Onipotence": Einhard and the Uses of Roman Martyrs', em K. Mills e A. Grafton, eds, *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing* (Rochester, 2003), 189-223
- Sohm, R., *The Institutes: A Textbook of the History and System of Roman Private Law*, tr. JC Ledlie, 3ª ed. (Oxford, 1907)
- Sommerlechner, A., 'Spitäler in Nord- und Mittelitalien vom 11. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts', in M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, e AS Weiß, eds, *Europäisches Spitalwesen: Institutionelle Fürsorge im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 51 (Viena, 2008), 105–34
- Sotinel, C., 'A Igreja no Império Romano: Mudanças sem Reforma e Reformas sem Mudança', em CM Bellitto e LI Hamilton, eds, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems, and Approaches* (Farnham, 2005), 155 –71
- Sotinel, C., 'Places of Christian Worship and their Sacralization in Late Antiquity', *Revue de l'histoire des religions* 222: 4 (2005), 411–34, tr. em C. Sotinel, *Igreja e Sociedade na Antiga Antiga Itália e Além*, no. 12 (Farnham, 2010)
- Southern, RW, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe* (Oxford, 1984)
- Spiegel, GM, *The Past as Text: Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore, MD, 1999)
- Stabler Miller, T., 'O que há em um nome? Clerical Representations of Parisian Beguines (1200-1328)', *Journal of Medieval History* 33: 1 (2007), 60-86
- Stasolla, FR, 'A proposito delle strutture assistenziali ecclesiastiche: gli xenodochi', *Archivio della Società romana di storia patria* 121 (1998), 5-45
- Stathakopoulos, D., 'Discovering a Military Order of the Crusades: The Hospital of St. Sampson of Constantinople', *Viator* 37 (2006), 255-73
- Stein, P., 'Vacarius and the Civil Law', em C. Brooke, D. Luscombe, G. Martin e D. Owen, eds, *Igreja e Governo na Idade Média: Ensaios Apresentados a CR Cheney em seu 70º Aniversário* (Cambridge, 1976), 119-37
- Sternberg, T., *Orientalium more secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 16 (Münster, 1991)
- Stolleis, M., *The Law under the Swastika: Studies on Legal History in Nazi Germany*, tr. T. Dunlap (Chicago, 1998)

Stolte, BH, 'Law for Founders', em M. Mullett, ed., *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, Belfast Byzantine Texts and Translations, 6: 3 (Belfast, 2007), 121-39

Stolte, BH, 'The Law of New Rome: Byzantine Law', em D. Johnston, ed., *The Cambridge Companion to Roman Law* (Cambridge, 2015), 355-73

Stone, R., 'Introduction: Hincmar's World', em R. Stone and C. West, eds, *Hincmar of Rheims: Life and Work* (Manchester, 2015), 1-43

Story, J., *Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, c.750-870* (Farnham, 2003)

Summerlin, D., 'Three Manuscripts Containing the Canons of the 1179 Lateran Council', *Bulletin of Medieval Canon Law* 30 (2013), 21-43

Summerlin, D., 'A Recepção e Autoridade dos Cânones Conciliares no Século XII Posterior: Cânones de Latrão de Alexandre III 1179 e seu Contexto do Manuscrito', *ZRG Kan. Abt.* 100 (2014), 112-31

Summerlin, D., 'Using the Canons of the Third Lateran Council of 1179', in P. Carmassi and G. Drossbach, eds, *Rechtshandschriften des deutschen Mittelalters, Produktionsorte und Importwege*, Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 29 (Wiesbaden, 2015), 245-60

Summerlin, D., 'Papal Councils in the High Middle Ages', em A. Larson e K. Sisson, eds, *Companion to the Medieval Papacy*, Brill's Companions to the Christian Tradition 70 (Leiden, 2016), 174-96

Summerlin, D., 'Hubert Walter's Council of Westminster in 1200 and its Use of Alexander III's 1179 Lateran Council', em MH Eichbauer e D. Summerlin, eds, *Canon Law and Administration, 1000-1234*, Medieval Law and its Practice 26 (Leiden, 2018), 121-39

Sweetinburgh, S., *The Role of the Hospital in Medieval England: Gift-Giving and the Spiritual Economy* (Dublin, 2004)

Sydow, J., 'Kanonistische Fragen zur Geschichte des Spitals in Südwestdeutschland', *Historisches Jahrbuch* 83 (1964), 54-68

Sydow, J., 'Spital und Stadt in Kanonistik und Verfassungsgeschichte des 14. Jahrhunderts', in Hans Patze, ed., *Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert*, Vorträge u. Forschungen 13 (Sigmaringen, 1970-1), 175-95

Tabuteau, B., 'De l'expérience érémitique à la normalization monastique: étude d'un processus de formação des léproseries aux XII^e -XIII^e siècles', em J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999), 89-96

Taylor, AL, *Epic Lives and Monasticism in the Middle Ages, 800-1050* (Cambridge, 2013)

Théry, J., 'A Heresy of State: Philip the Fair, the Trial of the "Perfidious Templars," and the Pontificalization of the French Monarchy', *Journal of Medieval Religious Cultures* 39: 2 (2013), 117-48

Thomas, E. e C. Witschel, 'Construindo Reconstrução: Reivindicação e Realidade das Inscrições de Reconstrução Romana do Oeste Latino', *Papers of the British School at Rome* 60 (1992), 135-77

Thomas, JP, *Fundações Religiosas Privadas no Império Bizantino* (Washington, DC, 1988)

Thomas, Y., "La langue du droit romain, problems et methods", *Archives de la philosophie du droit* 19 (1974), 103-25

Thompson, S., 'The Problem of the Cistercian Nuns in the Twelfth and Early Thirteenth Centuries', in D. Baker, ed., *Medieval Women*, Studies in Church History, Subsidia 1 (Oxford, 1978), 227-52

Thompson, S., *Mulheres Religiosas: The Founding of English Nunneries After the Norman Conquest* (Oxford, 1991)

Tierney, B., 'The Decretists and the "Deserving Poor"', *Comparative Studies in Society and History* 1: 4 (1959), 360-73

Tierney, B., *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and your Application in England* (Berkeley, CA, 1959)

Tierney, B., 'Canon Law and Church Institutions in the Late Middle Ages', em P. Linehan, ed., *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Cambridge, 23-27 de julho de 1984*, MIC C, 8 (Cidade do Vaticano, 1988), 49-69

Timmermann, J., 'Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius's Carolingian Audience', *Comitatus* 45 (2014), 1-45

Touati, F.-O., 'Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Age', em *Les Mouvances laïques des ordres religieux: Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 de junho de 1992* (Saint- Étienne, 1996), 137-62

Touati, F.-O., *Archives de la lèpre: Atlas des léproseries entre Loire et Marne au Moyen Age*, Mémoires et documents d'histoire médiévale et de philologie 7 (Paris, 1996)

Touati, F.-O., *Maladie et société au Moyen Idade: La leper, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'an milieu du XIV^e siècle*, Bibliothèque du Moyen Age 11 (Bruxelas, 1998)

Touati, F.-O., 'Un dossier à rouvrir: L'assistance au Moyen Age', em J. Dufour e H. Platelle, eds, *Fondations et œuvres charitables au Moyen Age* (Paris, 1999), 23-38

Touati, F.-O., 'La géographie hospitalière médiévale (Orient - Occident, IV^e -XVI^e siècles): des modèles aux réalités', em P. Montaubin, ed., *H ô pitaux et maladeries au Moyen Idade: Espace et Environment: Actes du Colloque International*

- d'Amiens-Beauvais, 22, 23 e 24 de novembro de 2002 (Amiens, 2004), 7-20
- Touati, F.-O., "'Aime et fais ce que tu veux": Les chanoines réguliers et la révolution de charité au Moyen Age', em M. Parisse, ed., *Les chanoines réguliers: Émergence et expansion (XI^e - XIII^e siècles)* (Saint-Étienne, 2009), 159-210
- Touati, F.-O., *Yves de Chartres (1040-1115): Aux origines de la révolution hospitalière médiévale* (Paris, 2017)
- Townsend, WT, 'Councils Held under Pope Symmachus', *Church History* 6: 3 (1937), 233-59
- Trump, D., 'Die Überlieferung des römischen Rechts in der Herrschaftszeit Karls des Kahlen: Ein Experiment', *Concilium medii aevi* 19 (2016), 71-86
- Tsuda, T., 'Was hat Ansegis gesammelt? Über die zeitgenössische Wahrnehmung der Kapitularien in der Karolingerzeit', *Concilium aevi medii* 16 (2013), 209-31
- Uhrmacher, M., 'Die Verbreitung von Leprosorien und Kriterien zu ihrer Klassifizierung unter räumlichen Aspekten: Das Beispiel der Rheinlande', em P. Montaubin, ed., *Hôpitaux et maladreries au Moyen Age: Espace et Environment* 159 (2004). -78
- Ullmann, W., *O Crescimento do Governo Papal na Idade Média*, 2^a ed. (Londres, 1962)
- Ullmann, W., 'Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils', em GJ Cuming e D. Baker, eds, *Councils and Assemblies, Studies in Church History* 7 (Cambridge, 1971), 1-39
- Uyttebrouck, A., 'Hôpitaux pour lépreux ou couvents de lépreux? Réflexions sur le caractère des premières grandes léproseries de nos régions à leurs origines', *Annales de la Société belge d'histoire des hôpitaux* 10 (1972), 3-29
- Vanderputten, S., 'Female Monasticism, Ecclesiastical Reform, and Regional Politics: The Northern Archdiocese of Reims, circa 1060-1120', *French Historical Studies* 36: 3 (2013), 363-83
- Vauchez, A., 'Assistance et charité en occident, XIII^e - XV^e siècles', em VB Bagnoli, ed., *Domanda e consumi: Livelli e strutture (nei secoli XIII - XVIII)* (Florença, 1978), 151-62
- Vessey, M., 'The Origins of the *Collectio Sirmondiana*: A New Look at the Evidence', em J. Harries e I. Wood, eds, *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (Londres, 1993), 178-99
- Vogel, C., 'Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens', *Revue de droit canonique* 2 (1952), 5-29, 171-94, 311-28
- von Heckel, R., 'Die Dekretalsammlungen des Gilbertus und Alanus nach den Weingartner Handschriften', *ZRG Kan. Abt.* 29 (1940), 116-357
- Ward-Perkins, B., *From Classical Antiquity to the Middle Ages: Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300-850* (Oxford, 1984)
- Watson, S., 'The Origins of the English Hospital', *Transactions of the Royal Historical Society* 6th ser. 16 (2006), 75-94
- Watson, S., 'The Sources for English Hospitals 1100-1400', em M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, AS Weiß, eds, *Quellen zur europäischen Spitalgeschichte im Mittelalter und früher Neuzeit*, Quelleneditionen des Instituts für Österreichisches Geschichtswissenschaften 5 (Viena, 2010), 65-103
- Watson, S., 'A Mother's Past and her Children's Futures: Female Inheritance, Family and Dynastic Hospitals in the Thirteenth Century', in C. Leyser e L. Smith, eds, *Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400* (Farnham, 2011), 213-50
- Watson, S., 'Hospitals in the Middle Ages', em PE Szarmach, ed., *Oxford Bibliographies in Medieval Studies* (Nova York, junho de 2017) DOI: 10.1093 / OBO / 9780195396584-0233
- Watt, JA, 'A Teoria da Monarquia Papal no Século XIII: A Contribuição dos Canonistas', *Traditio* 20 (1964), 179-317
- Wei, IP *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c.1100-1330* (Cambridge, 2012)
- Weigand, R., 'The Development of the *Glossa ordinaria* to Gratian's *Decretum*', em W. Hartmann e K. Pennington, eds, *A História do Direito Canônico Medieval no Período Clássico, 1140-1234: De Graciano aos Decretais do Papa Gregory IX* (Washington, DC, 2008), 55-97
- Weinrich, L., *Wala: Graf, Mönch und Rebell: Die Biographie eines Kardingers* (Lübeck-Hamburgo, 1963)
- Wemple, SF, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500-900* (Philadelphia, PA, 1981)
- Werner, KF, 'Missus, marchio, vem: Entre l'administration centrale et l'administration locale de l'Empire carolingien', em W. Paravicini e KF Werner, eds, *Histoire comparée de l'administration (IV^e - XVIII^e siècles): Actes du XIV^e colloque historique francoallemand Tours, 27 Mars - 1 Avril 1977*, Beihefte der Francia IX (Zurique, 1980), 191-239
- West, C., 'Lordship in Ninth-Century Francia: The Case of Bishop Hincmar de Laon e seus Seguidores', *Past and Present* 226: 1 (2005), 3-40
- West, C., *Reframing the Feudal Revolution: Political and Social Transformation entre Marne e Moselle, c.800-c.1100*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2013)
- West, C., ed., Edição especial: *Isenção religiosa na Eurásia pré-moderna, c.300-1300 CE*, *Medieval Worlds* 6 (2017)
- White, SD, *Custom, Kinship, and Gifts to the Saints: The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Studies in Legal

History (Chapel Hill, NC, 1988)

Wickham, C., 'Land Disputes and their Social Framework in Lombard-Carolingian Italy, 700-900', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1986), 105- 24

Wickham, C., *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society 400-1000* (Ann Arbor, MI, 1989)

Wickham, C., 'Aristocratic Power in Eighth-Century Lombard Italy', em AC Murray, ed., *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays Presented to Walter Goffart* (Toronto, 1998), 153-70

Wickham, C., 'Consensus and Assemblies in the Romano-Germanic Kingdoms: A Comparative Approach', em V. Epp e CHF Meyer, eds, *Recht und Konsens im frühen Mittelalter*, Vorträge und Forschungen 82 (Ostfildern, 2017), 389- 426

Wilks, MJ, 'Ecclesiastica and Regalia: Papal Investiture Policy from the Council of Guastalla to the First Lateran Council, 1106-1123', in GJ Cuming and D. Baker, eds, *Councils and Assemblies*, Studies in Church History 7 (Cambridge, 1971), 69-85

Wilks, M., 'Thesaurus Ecclesiae (discurso presidencial)', em B. Sheils and D. Wood, eds, *The Church and Wealth*, Studies in Church History 24 (Cambridge, 1987), 15-45

Wilmart, A., 'L'admonition de Jonas au Roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans', *Revue Bénédictine* 45 (1933), 214-33

Winroth, A., *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2000)

Winroth, A., 'Where Gratian Slept: The Life and Death of the Father of Canon Law', *ZRG Kan. Abt.* 99 (2013), 105-28

Wirbelauer, E., *Zwei Päpste em Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514): Studien und Texte*, Quellen und Forschungen zur antiken Welt 16 (Munich, 1993)

Witt, RG, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy* (Cambridge, 2011)

Witters, W., 'Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Age', em M. Mollat, ed., *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVI^e siècle)*, 2 vols (Paris, 1974), I. 177-215

Wogan-Browne, J. e M.-E. Henneau, 'Liege, the Medieval "Woman Question", and the Question of Medieval Woman', em J. Dor, L. Johnson e J. Wogan-Browne, eds, *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège e seu Impacto* (Turnhout, 1999), 21-32

Wolf, KB, *The Poverty of Riches: St Francis of Assisi Reconsidered* (Oxford, 2003)

Wood, I., 'Disputes in Late Fifth- and Sixth-Century Gaul: Some Problems', em W. Davies e P. Fouracre, eds, *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1986), 7-22

Wood, I., 'Saint Wandrille and its Historiography', in I. Wood and GA Loud, eds, *Church and Chronicle in the Middle Ages: Essays Presented to John Taylor* (London, 1991), 1-14

Wood, I., 'The Code in Merovingian Gaul', em J. Harries e I. Wood, eds, *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (London, 1993), 161-77

Wood, I., 'Reform and the Merovingian Church', em R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, eds, *Religious Franks: Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honor of Mayke de Jong* (Manchester, 2017), 95-111

Wood, S., *The Proprietary Church in the Medieval West* (Oxford, 2006)

Wormald, P., 'In Search of King Offa's "Law-Code"', in I. Wood e N. Lund, eds, *People and Places in Northern Europe 500-1600: Essays in Honor of Peter Hayes Sawyer* (Woodbridge, 1991), 25-46

Wormald, P., 'Lex Scripta and Verbum Regis: Legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut', em seu *Legal Culture in the Early Medieval West: Law as Text, Image and Experience* (London, 1999), 1-43

Wormald, P., *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*, 1. *Legislation and its Limits* (Oxford, 1999)

Wormald, P., 'The Leges Barbarorum: Lei e Etnia no Ocidente Pós-Romano', em H.-W. Goetz, J. Jarnut e W. Pohl, eds, *Regna and Gentes: A relação entre os povos e reinos da antiguidade tardia e da Idade Média primitiva na transformação do mundo romano*, A transformação do mundo romano 13 (Leiden, 2003), 21 -53

Young, BK, 'Autun and the *Civitas Aeduorum*: Maintaining and Transforming a Regional Identity in Late Antiquity', em TS Burns e JW Eadie, eds, *Urban Centres and Rural Contexts in Late Antiquity* (East Lansing, MI, 2001), 25- 46

Young, SE, *Scholarly Community at the Early University of Paris: Theologians, Education and Society, 1215-1248*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2014)

Zeichel-Eckes, K., 'Sur la tradition manuscrite des Capitula... *De coertione Iudeorum* ou Florus de Lyon au travail', *Revue Bénédictine* 107 (1997), 77-87

Zema, DB, 'Economic Reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform', *Studi Gregoriani* 1 (1947), 137-68

Ziegler, J., 'Secular Canonesses as Antecedents of the Beguines', *Studies in Medieval and Renaissance History* ns 13 (1992), 115-35

Zutshi, P., 'The Avignon Papacy', em M. Jones, ed., *The New Cambridge Medieval History*, VI. c.1300-1415 (Cambridge,

Fontes Eletrônicas

Capitularia: Edition of the Frankish Capitularies, ed. K. Ubl e colaboradores (Colônia, 2014-): < <https://capitularia.uni-koeln.de/...> >

Mischke, B. 'Manuscrito do mês de janeiro de 2016: Wolfenbüttel Cod. Guelf. 130 Em branco. ': <... Pt / blog / handschrift-des-monats-blankenb-130 /> [acc. Julho de 2019]

'Gotha, Forschungsbibliothek, Memb. I 84 ': <... mss / gotha-flb-memb-i-84 /> [acc. Julho de 2019]

'Vercelli, Biblioteca Capitolare Eusebiana, CLXXIV': <... mss / vercelli-bce-clxxiv /> [acc. Julho de 2019]

Firey, A. dir., Carolingian Canon Law Project, < <http://dx.doi.org/10.17613/M6P926> >

Neveu, MB, 'Notice sur la vie et les travaux de Jean Imbert', Academie des Sciences Morales et Politiques: séance du 25 novembre 2002: < https://www.asmp.fr/travaux/notices/imbert_neveu.htm#a > [acc. Maio de 2018]

Pennington, K., Bio-Bibliographical Guide to Medieval and Early Modern Jurists, < http://amesfoundation.law.harvard.edu/BioBibCanonists/MainEntry_biobib2.php > [acc. Junho de 2019]

Pennington, K. et al., Medieval and Early Modern Jurists: A Bio-Bibliographical Listing, < <http://faculty.cua.edu/pennington/biobibl.htm> > [acc. Agosto de 2014]

Fontes secundárias não publicadas

Satchell, M., 'The Emergence of Leper Houses in Medieval England, 1100–1250' (dissertação de D. Phil., University of Oxford, 1998)

Watson, S., 'Fundatio, Ordinatio, and Statuta: The Statutes and Constitutional Documents of English Hospitals to 1300' (D.Phil. Dissertation, University of Oxford, 2004)

Índice

Nota : Tabelas e figuras são indicadas por “*t*” e “*f*” em itálico , respectivamente, após o número da página.

Os nomes medievais são inseridos pelo primeiro nome, os nomes modernos pelo sobrenome.

Para o benefício dos usuários digitais, os termos indexados que abrangem duas páginas (por exemplo, 52–53) podem, ocasionalmente, aparecer em apenas uma dessas páginas.

Aachen (Aix-la-Chapelle)

Edifício Carlos Magno em [85n.27](#) , [89n.47](#)

conselho e sínodo de (802) [94](#) - [95](#) , [165n.11](#)

conselho de (816) [29](#) , [60](#) - [61](#) , [63](#) - [64](#) , [83](#) - [84](#) , [195](#) , [212](#) , [214](#) , [288](#)

regra para cânones e cânones, ver [Institutio canonicorum](#) ; [Institutio sanctimonialium](#)

Conselho de (836) [196](#) - [197](#) , [208](#) - [209](#)

e inalienabilidade [198](#) , [200](#) - [203](#) , [201 t](#) , [206](#) - [207](#) , [228n.32](#)

Vorarbeiten para [200](#) - [203](#) , [201 t](#)

Abbeville [281](#)

Acre, bispo de, veja [Jacques de Vitry](#)

Ad petitionem (JL 13972), ver [decrets](#)

Adalhard (falecido 827), abade de Corbie [127n.67](#)

e hospitais [130](#) - [131](#) , [183](#) - [184](#)

na Itália [183](#) - [184](#)

ver também [Mântua, conselho de \(813\)](#)

Admonitio ad omnes ordines (823 × 25) [115](#) - [118](#) , [124](#) - [126](#) , [180](#) - [183](#)

Admonitio generalis (789) [60](#) , [83](#) - [84](#) , [164](#) - [165](#) , [200](#)

na *Collectio capitularium* [115](#) - [116 de](#) Ansegis

Agde, conselho de (506) [60](#) , [69](#) - [70](#) , [72n.53](#)

Agobard (d. 840), arcebispo de Lyon [123](#) - [124](#) , [129](#) - [130](#) , [180](#) - [181](#)

De dispensatione ecclesiasticarum rerum (824) [129](#) - [130](#) , [207n.174](#)

Airlie, Stuart [115](#) - [116](#)

Aistulf, rei dos Longobardos (749-56) [146](#) - [147](#)

Alarico II, rei dos visigodos (484–507) [60](#) , [144](#) ; veja também [Breviário de Alaric](#)

Alberic de Laon (de Humbert), Dom de Reims (1207-1218) [280](#) - [281](#) , [284](#) - [286](#)

Cruzada albigense [273](#) , [280](#) - [281](#)

Alcuin de Iorque (d 804.) [59](#) - [60](#)

Aldric, Bishop of LE MANS (832-57) [96n.85](#) , [103n.98](#) , [130](#) - [131](#)

Alexander III, papa (1159-1181) [12](#) , [29](#) , [310](#) - [311](#)

e os Cruciferi [234](#) - [240](#) , [315](#)

decrets de [233](#) - [240](#) , [269](#) - [270](#) , [315](#) - [318](#)

e Latrão III [31](#) , [41](#) , [51](#) - [52](#)

e *Cum dicat Apostolus* (c. 23) [42](#) - [47](#) , [49](#) - [51](#) , [55](#) - [56](#) , [265](#) - [266](#) , [301](#) - [302](#)

resposta legal a casas de bem-estar [41](#) - [52](#) , [54](#) , [247](#) , [250](#) , [259](#) - [260](#) ; veja também [Cum dicat Apostolus](#) ; [decrets](#) , [Si hospitale](#)

e privilégios [50](#) - [51](#)

religiosam vitam eligentibus [44](#) - [45](#) , [50](#)

sub communi vita degentibus [44](#) - [45](#) , [50](#) , [55](#) - [56](#)

preocupação especial para hospitais e leprosos [49](#) - [50](#) , [237](#) - [238](#)

ver também [Latrão III](#)

Alger de Liège (. D c. 1131), *de Misericórdia et justitia* [225](#) - [226](#)

casas de caridade, ver [hospitais](#)

Alpert, irmão de Auripert (c .762) [168](#) - [169](#)

Amiens [195](#) - [196](#)

bispos de [262](#) - [263](#)

Dieu Hotel , estatutos de [261n.3](#) , [282](#) - [283](#)

ver de [262](#) - [263](#) , [282](#) - [284](#)

Anastasius Bibliothecarius (falecido c. 878), *Chronographia tripartita* [224](#) - [225](#)

anathema, *necatores pauperum* ('assassinos dos pobres')
historiadores e [62](#) - [64](#), [66](#), [162](#), [219](#), [311](#)
origens em Gaul [68](#) - [69](#)
reencontrada em Orleães (549) [69](#) - [70](#), [72](#)
revivido após 830 [200](#) - [203](#), [212](#), [224](#) - [225](#)
adoção em Meaux-Paris (845/6) [105](#) - [106](#), [194](#) - [195](#), [197](#) - [198](#), [201](#) t, [205](#), [209](#) - [210](#), [212](#)
por Pseudo-Isidorianos e outros [72n.53](#), [171](#), [198](#) - [208](#), [224](#) - [225](#)
ver também em [Orléans, conselho de \(549\)](#)
Anatolius, sacerdote (c. 450) [146](#)
Ancona, hospital de [234](#) - [235](#)
Irrita
Abbey of St Nicholas em [36](#) - [37](#)
hospital em [36](#) - [37](#), [282](#) - [283](#)
Annales Regni Francorum [87](#) - [88](#)
Ansa, irmã de Pacificus, fundadora da xenodochium em Quinzano [169](#) - [170](#)
Ansbert (falecido c. 695), abade de Fontenelle [130](#) - [131](#)
Ansegis, Abbot de Saint-Wandrille (823-33 / 4) [28 de](#) - [29 de](#)
como autor de *Collectio capitularium* [115](#) - [116](#)
biografia de [115](#)
Collectio capitularium (826/7) [115](#) - [133](#), [215](#)
como base para a alegação de que os hospitais seguiram a lei romana [16](#), [60](#) - [61](#), [63](#) - [64](#), [114](#)
conteúdo e estrutura [115](#) - [118](#), [124](#) - [126](#)
e *Epitome* [118](#) - [132](#), [190](#) - [191](#), [210n.189](#), [311](#) ; *ver também* [grego, termos para casas de bem-estar](#) ; *Antecessor Julian*, *Epitome*
influência [192n.120](#), [215](#), [227](#)
e Louis do falso *Admonitio* [115](#) - [118](#), [124](#) - [126](#), [180](#) - [181](#)
e Munich *rotulus* [124](#) - [128](#)
e Olona, conselho de (825) [178](#), [182](#) - [183](#)
e lei romana [121](#) - [122](#)
Anselinda, supervisora de xenodochium em Quinzano [169](#) - [170](#)
Anselmo de Lucca, *Collectio canonica* (c. 1086) [224](#) - [225](#)
Anspertus, arcebispo de Milão (868-81) [156n.178](#)
Antuérpia [281](#)
Cânones árabes de Nicéia (325, espúrio) [135n.101](#)
Arator, poeta e diácono (c. 550) [111](#) - [112](#)
Seitas arianas [145](#)
Arles [12](#)
conselho de (554) [109n.122](#)
Sínodo de (813) [124](#) - [127](#)
sínodo de (1260) [297n.10](#), [300](#) - [302](#), [308n.35](#)
sínodo de (1275) [308n.35](#)
Arras [279](#) - [280](#)
Bishop de [248](#) - [249](#), [279n.80](#)
Robert de Courson em [273n.50](#), [276](#) - [277](#), [281](#) - [282](#)
Atanásio, bispo de Nápoles (850-72) [96n.85](#)
Attigny, do Conselho de (822) [179](#) - [182](#), [182n.80](#)
relatio (Boretius n° 179) [180](#) - [3](#), [187](#)
Agostinho, santo [111](#) - [112](#)
Regra de [38n.26](#), [53](#) - [54](#)
e hospitais [13](#) - [14](#), [39n.32](#), [261](#) - [263](#)
Auripert, fundador do xenodochium (c. 762) [168](#) - [169](#)
Autun, xenodochium em [190](#) - [191](#)
Auvergne, conselho de (535) [201](#) t, [203](#) - [205](#)
Auxerre [274](#)
Baldwin, John [263](#) - [265](#)

Basil, santo, Estado de [53](#) - [54](#)
Beauvais
Hotel-Dieu [282](#) - [284](#)
sínodo de (845) [194](#) - [195](#) , [209](#) - [210](#)
beguines / *mulieres Sanctae* [285](#) - [286](#) , [293](#)
e Jacques de Vitry [284](#) - [290](#)
proibição de [54](#) , [295](#) - [296](#) , [306](#) - [307](#)
e casas de bem-estar [28](#) - [29](#) , [285](#) - [288](#) , [292](#)
Bento, santo, Estado de [53](#) - [54](#) , [62](#)
c. 53 (em hotelaria) [74n.60](#) , [76](#) - [77](#) , [77n.71](#) , [84n.18](#)
Aplicação carolíngia de [72](#) - [73](#) , [83](#) - [85](#) , [94](#) - [95](#) , [102n.95](#) , [115](#)
Benedict Levita, 'False Capitularies', veja sob [Pseudo-Isidoro](#)
Berlaimont, leproso-house [282](#) - [283](#)
Bernard, D. de Vienne (810-42) [129](#) - [130](#)
Bernard de Compostela, *Compilatio Romana* (1208) [247](#) - [248](#)
Bernardo da Itália, rei dos lombardos (810-18) [183](#) , [185](#)
Bernardo de Parma (falecido em 1263) [255](#) - [256](#)
Bernardo de Pavia [29](#) , [240](#) , [291](#) , [310](#)
Breviarium extravagantium (*Compilatio prima antiqua*) (c. 1190) [46](#) - [49](#) , [238](#) - [239](#) , [241](#) - [242](#) , [244](#) , [254](#) - [255](#)
respostas para [246](#) - [249](#) , [253](#) - [259](#) , [267](#) - [271](#) , [307](#) - [308](#)
Collectio Parisiensis II (1177 × 79) [240](#) - [242](#) , [245](#) , [254](#) - [255](#)
criação da categoria 'casas religiosas' [240](#) - [245](#) , [247](#) - [248](#) , [255](#) - [259](#) , [267](#) ; veja também [Liber extra X 3.36](#)
Lipsiensis , autoria disputada de [245n.92](#)
redefinição de hospitais [240](#) - [246](#) , [254](#) - [255](#) , [259](#)
Summa de selectione (c. 1191 × 98) [244](#) - [245](#)
Summa decretalium (c. 1191 × 98) [242](#) - [245](#)
Bertrand, bispo de Le Mans (587-623) [72n.53](#) , [172](#) - [173](#)
Bird, Jessalynn [264](#)
bispos
e cuidados com os pobres / hospitalidade [71](#) , [90](#) - [91](#) , [176](#) - [177](#) , [300](#) - [301](#) ; veja também em [pobre, o](#)
e governo carolíngio [175](#) - [177](#) , [179](#) - [180](#) , [184](#) - [189](#)
e a carga calcedoniano [32](#) - [33](#) , [135](#) , [158](#) , [163](#) - [165](#) , [173](#)
e regulamento diocesano [39](#) - [40](#) , [45](#) - [47](#) , [54](#) - [55](#) , [63](#) - [64](#) , [74](#) - [75](#) , [100](#) , [115](#) - [116](#) , [165](#) - [166](#) , [180](#) - [182](#) , [262](#) - [263](#)
no leste / Bizâncio [137](#) - [143](#)
e mosteiros [32](#) - [33](#) , [52](#) , [85](#) - [86](#) , [95](#) - [96](#) , [163](#)
ver também [direito canônico e hospitais](#) , [jurisdição episcopal](#) ; [conselhos e sínodos](#) ; [hospitais](#)
Biterbo, sacerdote, fundador de Santa Maria Nuova em Viterbo [154](#) f
Blanche de Navarra (d 1229.), Condessa de champanhe [274](#) , [279](#) - [280](#) , [289n.136](#)
Blecker, Michael Paulin [111](#) - [112](#)
Bobbio [184](#) , [193](#)
Bolonha
Casa Cruciferi e cabeça de ordem [234](#) - [235](#) , [315](#)
universidade de [220](#) , [233](#) - [234](#) , [236](#) , [240](#)
compiladores e canonists em [221](#) - [222](#) , [233](#) , [238](#) - [239](#) , [246n.94](#) , [315](#) , [316](#) f ; veja também [Bernardo de Pavia](#)
Bonenfant, Paulo [274](#) - [275](#)
Boniface (d 754.), Saint [83](#) - [85](#)
Bonizo (falecido c. 1095), bispo de Sutri [223](#)
Bordeaux, concelho de (1214) [273](#) - [274](#) , [289n.139](#)
Boretius, Alfred [16n.51](#) , [121](#) , [180](#) - [181](#) , [184](#) - [185](#)
Borgolte, Michael [151](#) - [152](#)
Boulogne, farol no [87](#) - [88](#)
Bourges
Conselho de (1215) [273](#) - [274](#) , [289](#)
Radulf, arcebispo de [194](#) - [195](#)
Bouvines, batalha de (1214) [273](#)

brephotrophium (para enjeitados), veja [Bizâncio, instituições de bem-estar em](#) ; [Termos gregos para casas de bem-estar](#)
Breviarium extravagantium , ver sob [Bernardo de Pavia](#)
 Breviário de Alaric (*Lex Romana Visigothorum*) (506) [121](#) - [122](#) , [144](#) , [146](#)
 Bristol [19](#) - [20](#)
 Brown, Peter [4](#) - [5](#)
 Bruges [281](#)
 Hospital de São João [282](#) - [283](#)
 Brunhild (d 613.), Rainha de Austrasia e Borgonha [190](#) - [191](#)
 Bruxelas [281](#)
 Hospital de São João [282](#) - [283](#) , [287](#) - [288](#)
 BURCHARD de Worms, *Decretum* (1012 × 22) [226](#) - [227](#) , [252n.116](#)
 Bizâncio
 como centro da lei imperial [146n.140](#)
 como capital cristã no Leste [114](#) , [118](#) - [119](#) , [144](#)
 lei de, ver [Justiniano, Corpus iuris civilis](#) ; [Lei romana](#) ; [Código Teodósico](#)
 Hospital St Sampson [287](#) - [288](#)
 instituições de bem-estar em
 surgindo no Império Oriental [4](#) - [5](#) , [114](#)
 divergência entre Leste e Oeste [5](#) - [6](#) , [158](#) - [160](#)
 lei para [135](#) - [143](#) , [158](#) - [159](#)
 tipologia de [4](#) - [5](#) , [136n.107](#) , [159](#) - [160](#)
 ausente em West [5](#) - [6](#) , [130](#) - [131](#) , [160](#) - [161](#)
 ver também [grego, termos para casas de bem-estar](#)
 Cesário, bispo de Arles (503-42) [53n.86](#) , [60](#) , [69](#) , [198](#) ; ver também [Agde, conselho de \(506\)](#)
 Cambrai, diocese de [282](#) - [283](#)
 Hospital de São João [282](#) - [283](#)
 Hospital de St Julien [282](#) - [283](#)
 leproso-house [282](#) - [283](#)
 direito canônico
 clássico cânone lei, aumento de [220](#) - [221](#)
 no início da idade média, veja [capitulares carolíngios](#) ; [hospitais, como instituições testamentárias](#)
 e hospitais (*xenodochia*)
 ausência de lei explícita para [26](#) , [33](#) , [35](#) - [37](#) , [39](#) - [40](#) , [51](#) - [52](#)
 discussão por canonistas
 e *Corpus iuris civilis*
 engajamento com [230](#) - [232](#) , [244](#) - [245](#) , [254](#) - [257](#)
 tradição jurídica separada [113](#) , [226](#) , [244](#) - [245](#) , [247](#)
 e o *Epitome* / Ansegis
 'lugares veneráveis' [226](#) , [229](#) - [232](#) , [244](#) , [249](#) - [250](#)
 ver também [grego, termos para casas de bem-estar](#)
 como religiosos [221](#) , [227](#) - [229](#) , [232](#) , [242](#) - [246](#) , [250](#) - [258](#) , [267](#) - [268](#) , [293](#) - [294](#) ; veja também [Bernardo de Pavia](#)
simplex hospitale [17](#) - [18](#) , [233](#) , [247](#)
 veja também 'lugares piedosos'
 distinto da igreja / mosteiro [54](#) - [55](#) , [230](#) , [232](#) , [243](#) , [252](#) , [256](#) - [258](#) , [297](#) - [298](#) , [304](#) - [305](#)
 e sob mosteiros (geral)
 distinto de religiosos regulares (*regulares*) [7](#) - [8](#) , [24](#) - [25](#) , [219](#) - [220](#) , [223](#) , [247](#) - [249](#) , [266](#) - [270](#) , [290](#) - [291](#) , [297](#) - [298](#) , [313](#)
 jurisdição episcopal
 canonistas em [221](#) , [224](#) - [225](#) , [229](#) , [232](#) - [233](#) , [236](#) , [239](#) - [250](#) , [252](#) - [255](#) , [259](#) , [293](#) - [294](#)
Quia contingit e [299](#) - [300](#) , [303](#) , [305](#) - [306](#)
 veja também [Bernardo de Pavia](#) ; *Si hospitale* , sob [decretos](#)
 historiadores em [14](#) - [18](#) , [20](#) - [21](#) , [23](#) - [25](#) , [33](#) - [35](#) , [230](#) - [231](#)
 esforços inovadores, consulte [Alexander III](#) ; [Bernardo de Pavia](#) ; [Jacques de Vitry](#) ; [Conselhos de Latrão](#) ; [leprosários](#) ; [Robert de Courson, decreto do hospital de](#)
 lei para, ver [Lateran III, Cum dicat Apostolus](#) ; [Liber extra](#) , X 3.36.3, *De xenodochiis* , e X 3.36.4, *Ad haec* ; [Quia contingit \(1317\)](#)

mulheres e, ver [mulheres e hospitais](#)
veja também [coleções canônicas](#) ; [Calcedônia, conselho de](#) ; [conselhos e sínodos](#) ; [coleções decretais](#) ; [decretalistas](#) ;
[decretais](#) ; [decretistas](#)
coleções canônicas
Carolingian, veja [Ansegis de Saint-Wandrille](#) ; [Collectio Dionysio-Hadriana](#) ; [Pseudo-Isidoro](#) ; [Regino de Prüm](#)
pós-Graciano, veja [Clementines](#) ; [Gratian](#) ; [Liber extra](#) ; veja também [coleções decretais](#)
pré-Graciano [223 - 229](#) ; veja também [Alger de Liège](#) ; [Anselm de Lucca](#) ; [Burchard of Worms](#) ; [Coleção em 74 títulos](#) ;
[Deusdedit](#) ; [Gregório de San Grisogono](#) ; [Ivo de Chartres](#)
cânones e cânones
Regulação carolíngia de [72 - 79](#) , [94 - 95](#) , [175 - 176](#) , [182](#)
Chrodegang, *Regra para canhões* (c 0,755), [72 - 73](#) , [75](#)
e hospitais [152 - 153](#) , [168 - 169](#) , [170n.28](#)
ver também [Institutio canonicorum](#) ; [Institutio sanctimonialium](#)
Canterbury
arcebispos de, ver Hubert Walter, Richard de Dover, [Stephen Langton](#) ; [Thomas Becket](#)
como centro de lei [48 - 49](#) , [233 - 234](#)
preocupação a respeito do status de leprosos [46 - 49](#)
conselho de (1195) [45n.51](#)
conselho de (1213/4) [290](#)
conselho de (1222) [293n.156](#)
Hospitais de Lanfranc em [228n.33](#)
conselhos provinciais, veja abaixo de [Westminster](#)
caritas [30](#) , [51](#) , [139 - 140](#) , [213 - 214](#) , [302](#)
Capitulares carolíngios
composição do material [115 - 133](#) , [177 - 189](#)
como fontes [81 - 83](#) , [105 - 106](#) , [178](#) ; veja também [restauratio](#)
e xenodochia
desenvolvimento de conversa jurídica quanto [89 - 92](#) , [104 - 107](#) , [134 - 135](#) , [187 - 189](#)
tão diferente dos mosteiros [93 - 104](#) , [107 - 113](#)
ver também [Admonitio ad omnes ordines](#) ; [Admonitio generalis](#)
Governo carolíngio
capitulares, ver [capitulares carolíngios](#)
coleções das leis [115 - 133](#) , [178](#) ; veja também [em coleções canônicas](#)
conselhos [60 - 61](#) , [80 - 81](#)
material para [180 - 183](#) ; ver também [Ansegis, Collectio capitularium](#)
funcionamento de [84 - 87](#) , [180 - 189](#)
veja também [conselhos e sínodos](#) ; [Olona, conselhos de](#)
e jurisdição [163 - 177](#) , [184 - 189](#) , [210 - 211](#) , [213](#)
missi [81](#) , [93](#) , [115 - 116](#) , [126 - 128](#) , [179 - 180](#)
como agentes da reforma da igreja [74 - 75](#) , [85](#) , [87n.34](#) , [90](#) , [175 - 176](#)
e hospitais [98](#) , [175 - 176](#) , [184 - 189](#)
funcionários do palácio [115 - 116](#) , [124 - 125](#) , [127 - 128](#) , [179 - 180](#) , [183 - 184](#) , [192n.120](#) ; veja também [Wala](#)
e papado, ver [Eugenius II](#) ; [Hadrian I](#) ; [Leo IV](#)
programas de reforma
para canhões [72 - 78](#)
correção e emendatio [84 - 85](#) , [94 - 95](#) , [213 - 214](#)
não se aplica a hospitais [85](#) , [112 - 113](#) , [165 - 166](#) , [212 - 213](#)
ministerium [84 - 85](#) , [126](#) , [175 - 176](#) , [194](#)
mosteiros de [72 - 73](#) , [83 - 85](#) , [94 - 95](#) , [102n.95](#)
veja também [restauratio](#)
e lei romana [117 - 130](#)
veja também , [Carlos Magno](#) ; [Lothar I](#) ; [Luís, o Piedoso](#) ; [Louis II](#)
Carlomano (d 754.), Prefeito do palácio [83 - 85](#) ; ver também [Concilium Germanicum \(742/3\)](#)
Caron, Pier Giovanni [34 - 35](#) , [230 - 231](#)
Calcedônia, do Conselho de (451) [32 - 33](#)
com base na lei subsequente [109 - 110](#) , [137](#) , [237 - 238](#) , [291](#)

definindo jurisdição dirigir [32 - 33](#), [173](#)
definindo mosteiros [32](#), [99n.89](#), [164 - 165](#), [213 - 214](#)
omissão de ação para hospitais [135](#), [158](#), [164 - 165](#), [212 - 213](#), [313 - 314](#)
em Graciano [222 - 223](#), [239](#), [241n.78](#), [247](#)
Carlomagno, rei dos francos (768-814) [59](#), [64](#), [72 - 73](#)
tribunal de [115](#)
como defensor dos pobres [91n.55](#)
e lei
ausência de leis relativas a casas de bem-estar [79](#)
capitulares, proliferação de [60](#), [81](#)
e propriedade da igreja [126 - 129](#)
e *Collectio Dionysio-Hadriana* [72 - 73](#)
synods eclesiásticas de 813 [124 - 125](#); veja também [rotulus de Munique](#)
leis na *Collectio capitularium de Ansegis* [116 - 118](#), [125 - 126](#)
ver também [Aachen, sínodo em \(802\): Admonitio Generalis](#)
Lombardia, conquista de [80](#), [88 - 89](#)
como *patricius Romanorum* [88 - 89](#)
e reforma da igreja [83 - 84](#), [165n.11](#)
e *renovatio imperii romani* de 800 [89](#)
e *restauratio* [85 - 89](#)
Roma, visitas a [88 - 89](#)
veja também o [governo carolíngio](#)
Carlos, rei da Provença (855-63) [212](#)
Chartres, leprosaria Grand Beaulieu [227](#)
Châteaudun, leproso internamente [227 - 228](#), [282 - 283](#)
Childeberto I, rei de Paris (511-58)
fundador do xenodochium em Lyons [64 - 66](#), [70 - 72](#), [111](#), [150 - 153](#)
ver também [Orléans, conselho de \(549\)](#)
Chrodegang, arcebispo de Metz, *Regra para canhões* (c 0,755), [72 - 73](#), [75](#)
Cistercienses [38 - 39](#), [239](#), [252 - 253](#)
e *mulieres Sanctae* [285 - 286](#), [289](#)
e restrições às mulheres [286n.127](#), [292](#)
Clay, Rotha Mary [19 - 24](#)
Clemente V, papa (1305-1314) [295 - 296](#), [301 - 302](#), [304](#); veja também [Vienne, conselho de Clementines](#) (*Constitutiones clementinae*) (1317) [14 - 15](#), [17](#), [295 - 296](#), [303](#), [306 - 307](#); veja também [Quia contingit](#)
Clermont-Dessous, do Conselho, de (1214) [273 - 274](#), [289n.139](#)
Clermont-Ferrand
conselho de (535) [197 - 198](#), [201 t](#), [203 - 205](#)
nosocomium em [131n.81](#)
Cletus, santo [234 - 235](#)
Codex Theodosianus, consulte o [Código de Teodósio](#)
Coëffort, hospital de [282 - 283](#)
Collectio Anselmo dedicata (882 × 96) [121 - 122](#), [178](#)
Collectio Dionysio-Hadriana (774 × 802) [72 - 73](#), [164 - 165](#), [198](#), [200](#)
Collectio Hispana Gallica Augustodunensis, veja em [Pseudo-Isidoro](#)
Coleção em 74 títulos (c. 1076) [223](#)
Colônia [284n.114](#)
Como, hospital do Cruciferi em [234 - 235](#)
Compilatio prima, ver [Bernardo de Pavia, Breviarium extravagantium](#)
Compilações II – V, veja em [coleções decretais, coleções sistemáticas](#)
Concilium Germanicum (742/3) [83 - 85](#), [91n.59](#)
Constantino, imperador romano (306-37)
e Constantinopla / Bizâncio [4 - 5](#), [114](#)
legislação de [135](#), [144](#)
em relação aos testamentos [144 - 145](#), [149 - 150](#), [158 - 159](#)

como modelo para Charlemagne [88](#) - [89](#)
Constantinopla, veja [Bizâncio](#)
Constitutio Romana (824) [179](#) - [180](#), [189](#) - [190](#)
Corbie, abadia de
conexões de pseudo-isidoros [123](#) - [124](#), [195](#) - [196](#), [208](#) - [209](#)
hospital em [183](#) - [184](#)
biblioteca de [123](#) - [124](#), [195](#) - [196](#)
privilégio de (846/7) [201](#) t, [205](#) - [208](#)
veja também [abades Adalhard](#); [Paschasius Radbertus](#); [Wala](#)
Corpus iuris civilis, veja sob [Iustiniano](#)
Coulaines, sínodo de (843) [194](#) - [195](#)
conselhos e sínodos
em Carolingian Francia, ver [Aachen \(802\)](#), (816) e (836); [Arles \(813\)](#); [Attigny \(822\)](#); [Beauvais \(845\)](#); [Coulaines \(843\)](#); [Épernay \(846\)](#); [Langres \(859\)](#); [Laurière \(843\)](#); [Meaux-Paris \(845/6\)](#); [Paris \(829\)](#) e (846/7); [Quierzy \(857\)](#) e (858); [Salzburgo \(803 × 4\)](#); [Savonnières \(859\)](#); [Ver \(755\)](#) e (844); [Worms \(829\)](#); [Yüzt \(844\)](#)
na Itália carolíngia, ver [Mântua \(primeiros conselhos\)](#) e (813); [Milão \(863\)](#); [Olona \(823, 825\)](#); [Pavia \(850\)](#); [Roma \(826\)](#) e (853)
ecumênico inicial, ver [Calcedônia \(451\)](#); [Gangra \(c. 340\)](#); [Nicéia I \(325\)](#); [Roma, sínodos \(499-504\)](#)
Gaulês e merovíngio, ver [Agde \(506\)](#); [Arles \(554\)](#); [Auvergne \(535\)](#); [Clermont-Ferrand \(535\)](#); [Concilium Germanicum \(742/3\)](#); [Orléans \(549\)](#); [Paris \(556 × 73\)](#); [Toledo \(655\)](#); [Passeios \(567\)](#); [Vaison-la-Romaine \(442\)](#)
pós-1100
conselhos papais, ver [Reims \(1131\)](#); [Latrão I, II, III, IV](#); [Lyons \(1215\)](#) e (1274); [Vienne \(1311/2\)](#); [Trent \(1563\)](#)
legação papal para a França, ver [Bordeaux \(1214\)](#); [Bourges \(1215\)](#); [Clermont-Dessous \(1214\)](#); [Montpellier \(1215\)](#); [Paris \(1213\)](#); [Reims \(1213\)](#); [Rouen \(1214\)](#); veja também [Robert de Courson](#)
provincial ou diocesano, ver [Arles \(1260\)](#) e (1275); [Canterbury \(1195\)](#), (1213/4) e (1222); [Ravenna \(1311\)](#); [Salisbury \(1217 × 21\)](#); [Westminster \(1187\)](#) e (1200)
Cremona
catedral [155](#)
falsificações [155n.174](#)
Cruciferi, ordem dos [28](#) - [29](#), [234](#) - [240](#)
Alexander III e do Estado de [234](#) - [237](#), [315](#) - [318](#)
circulantes como decretal [236](#) - [239](#), [315](#) - [318](#)
casas de [234](#) - [235](#)
Cum dicat Apostolus (1179), ver em [Latrão III](#)
Damasus I (d 384.), Papa [222](#) - [223](#)
coleções decretais [48](#) - [49](#), [233](#) - [234](#), [238](#) - [239](#), [315](#) - [318](#)
primeiras coleções
Apêndice concilii Lateranensis [48](#), [238](#) - [239](#), [315](#) - [316](#)
Bambergensis [48n.68](#), [238](#) - [239](#)
Brugensis [234n.53](#), [236](#), [239](#), [241](#) - [242](#), [251](#), [253](#) - [254](#), [315](#) - [316](#)
Bruxellensis [246](#), [253](#) - [254](#)
Casselana [238](#) - [239](#)
Cheltenhamensis [315](#) - [316](#)
Compilatio Romana [247](#) - [248](#)
Lipsiensis [238](#) - [241](#), [245n.92](#)
Parisiensis II [240](#) - [242](#), [245](#)
Wigorniensis grupo [238](#) - [239](#), [315](#) - [316](#)
veja também [Gilbertus Anglicus](#)
coleções sistemáticas
Compilatio prima, ver [Bernardo de Pavia, Breviarium extravagantium](#)
Compilatio secunda [233](#), [246](#) - [247](#), [253](#) - [254](#)
Compilatio tertia [247](#) - [249](#)
Compilatio quarta [247](#) - [249](#)
Compilatio Quinta [248](#) - [249](#)
decretalistas, veja [Bernard de Compostella](#); [Bernardo de Parma](#); [Bernardo de Pavia](#); [Geoffrey de Trani](#); [Gilbertus Anglicus](#); [Hostiensis](#); [Inocente IV](#); [Johannes Andreae](#); [John of Wales](#); [Raymond de Peñaforte](#)

decretais [35 - 36](#), [45 - 47](#), [51](#), [233 - 240](#)
falsos decretais [197 - 199](#), [207 - 209](#); veja também [Pseudo-Isidoro](#)
JE
1747 (1263), *Caput Nostrum* [224 - 226](#)
1846 (1422), *Ne rebus venerabilibus* [240 - 241](#)
1875 (1492), *QUANDO anúncio ea* [190 - 191](#)
1915 (1534), *Experientia tua indicante* [190 - 191](#)
JL
4127, *Omnibus Christi Fidelibus* [241 - 242](#)
13773, *Leprosis autem* [46 - 47](#)
13794 (8861), *Pervenit ad nos* (= X 4.8.1) [46 - 50](#)
13972 (9036, 9037), *Ad petitionem, Uxoratus sine* (= X 3.32.8) [233 - 239](#), [246](#), [253 - 254](#), [268 - 270](#), [315 - 318](#)
14190 (9257), *Si hospitale* [233 - 234](#), [236 - 240](#), [246 - 250](#), [253 - 255](#), [259](#), [290 - 291](#), [293 - 294](#), [315 - 318](#)
14202, *Si aliquo cum*, [234.º - 235](#), [246n.93](#), [315 - 318](#)
15723 (9866), consulte [Liber extra \(X 3.36.4\)](#)
Periculoso (1298) (VI 3.16.1) [306 - 307](#)
veja também [coleções decretais](#)
decretistas, veja [Huguccio](#); [Johannes Beleth](#); [Johannes Teutonicus](#); [Pauca palea](#); [Rolandus](#); [Rufinus](#); [Simão de Bisignano](#); [Estêvão de Tournai](#); [Summa Parisiensis](#)
Decretum Gratiani, ver [Graciano](#)
Depreux, Philippe [180 - 181](#)
Deusdedit, cardinal, *Collectio canonum* (1087) [225 - 226](#), [249 - 250](#)
diaconiae, instituição inicial de assistência aos pobres [62 - 63](#), [90 - 91](#)
Dickson, Christiane e Marcel [264](#), [273 - 275](#)
domus dei, ver [hospitais](#)
Douai
casa filha de St Sampson do, Constantinopla, em [287 - 288](#), [292](#)
Hospital de São Nicolau [248 - 249](#), [290 - 291](#)
Drossbach, Gisela [34 - 35](#)
Ebo, arcebispo de Reims (816-35, 840-41) [195 - 196](#), [198 - 199](#)
Einhard (falecido em 840), biógrafo de Carlos Magno [115](#)
Épernay, montagem de (846) [195 - 196](#)
Esders, Stefan [121](#)
euergesia [87 - 88](#), [139n.118](#)
Eugenius II, papa (824-27) [179 - 180](#), [189 - 193](#)
e conselho de Roma (826) [189 - 192](#), [249 - 250](#), [310 - 311](#)
e reformas Olona [189 - 190](#), [192 - 193](#)
e 'lugares piedosos' [189 - 193](#), [213](#), [249 - 250](#), [310](#)
pesquisa nos arquivos papais [129 - 130](#), [190 - 191](#)
Eugenius III, papa (1146-1153), historiadores e [33](#), [240 - 241](#)
Eunomianos, seita ariana [145](#)
Eustace, abade de Flay [278](#)
Evrard de Fouillo, Bishop de Amiens (1211-1222) [262 - 263](#)
Excerpta Bobiensa (final do século IX) [121 - 122](#)
Exeter [233 - 234](#)
hospitais [10n.23](#)
Fabiola, fundadora da *nosocomium* [5 - 6](#), [312](#)
Ferté-Bernard, hospital de [282 - 283](#)
fideles mulieres [54](#)
Fleury, Claude [296](#)
Florus o Deacon, de Lyons (d 859). [129 - 130](#)
Fontenelle, veja [Saint-Wandrille](#)
Foreville, Raymonde [45 - 46](#)
Fosses-la-Ville, hospital de St Nicholas [282 - 283](#)
Frank, Thomas [296](#)

Fredegard, *Chronica* [87](#) - [88](#)
Frederico II (falecido em 1250), Sacro Imperador Romano [40](#)
Fulk, bispo de Toulouse (1205-31) [280](#) - [281](#) , [292](#) - [293](#)
Fulco de Neuilly (d 1201.), Pregador [271](#) , [282](#) , [284](#) - [285](#)
Gangra, conselho de (c. 340) [200](#) - [207](#) , [201](#) t
Ganshof, FL [121](#) - [122](#)
Ganz, David [111](#) - [112](#)
Geoffrey de Trani, *Summa super titulis decretalium* (c. 1241/3) [247](#) - [248](#) , [255](#) - [256](#)
Gerard (1120 d.), Antes de hospitalários [234.º](#) - [235](#)
gerontocômio (para idosos), veja [Bizâncio, instituições de bem-estar em](#) ; [Grego, termos para casas de bem-estar](#)
Gervold, abade de Saint-Wandrille (787-806 / 7) [115](#)
gesta municipalia (arquivos municipais) [148](#) - [149](#) , [170n.32](#)
Gent [281](#)
Hospital de São João [282](#) - [283](#)
Gilbertus Anglicus
Bruxellensis (1203/4) [246](#) , [253](#) - [254](#)
Collectio (1203) [233](#) - [234](#) , [246](#) , [253](#) - [254](#)
Girard, antes de o Cruciferi [234.º](#) - [235](#)
Graciano, *Decretum* (1139 × 51) [31](#) , [220](#)
glossa ordinária a [231](#) - [233](#) , [247](#) , [290](#)
glosas para [229](#) - [233](#) , [247](#) , [290](#)
historiadores e [14](#) - [15](#) , [34](#) - [35](#) , [221](#) - [222](#)
legislação em [72n.53](#) , [193](#) , [244](#) , [252](#) - [253](#) , [255](#) - [256](#)
em mosteiros [32](#) - [33](#) , [223](#) , [243](#) , [252](#)
como estrutura das coleções de Bernardo de Pavia [240](#) - [241](#)
casas de bem-estar em [222](#) - [223](#) , [225](#) - [226](#)
veja também [decretistas](#)
Gravelines [279](#) - [280](#)
grego
Estudo carolíngio de [123](#) - [124](#)
termos para casas de previdência
canonistas e [222](#) - [223](#) , [228](#) - [232](#) , [247](#) , [256](#) - [258](#) , [300](#) - [301](#) , [311](#)
definido no *Epítome* [119](#) - [121](#) , [130](#) - [131](#) , [160](#)
e lexicógrafos [123](#) - [124](#) , [130](#) - [132](#) , [160](#)
Gregório I, papa (590-604)
decretais [222](#) - [226](#) , [240](#) - [241](#)
e hospitais [146n.140](#) , [190n.113](#)
inspiração para Eugenius II [190](#) - [191](#) , [213](#) , [249](#) - [250](#)
Gregório II, papa (715-31) [131](#)
Gregory IV, papa (827-44) [198](#) - [199](#)
Gregory VI, papa (1045-1046) [241](#) - [242](#)
Gregory VII, papa (1073-1085) [225](#) - [226](#)
Gregório IX, papa (1227-41) [308n.34](#) ver também [Liber extra](#)
Gregory de San Grisogono, *Polycarpus* (c 0,1109 × 13) [225](#) - [226](#)
Grimald, Abbot de St Gall (841-72) [123](#) - [124](#)
Adriano I, papa (772-95) [88](#) - [89](#)
Hanssens, Silvere [276](#) - [277](#)
Hartmann, Wilfried [208](#) - [209](#)
Henry IV, Sacro Imperador Romano (1084-1105) [225](#) - [226](#)
Henry, antes de St Martin, Ypres [275](#) - [277](#)
Henrique de Susa, consulte [Hostiensis](#)
Hildebald, arqui-capelão do palácio real (791-818 / 9) [124](#) - [125](#)
Hincmar, arcebispo de Reims (845-82) [194](#) - [197](#) , [210](#)
Espírito Santo de St Saxia, ordem de, veja [abaixo de Roma](#)

Honório III, papa (1216-1227) [39n.29](#), [277](#), [290](#) - [291](#)
decretais de [248](#) - [249](#), [290](#) - [291](#), [293](#) - [294](#)
hospitalia Scottorum [5](#) - [6](#), [59n.3](#), [195](#), [210](#) - [212](#), [214](#), [313](#)
Hospitalários (Cavaleiros de São João de Jerusalém) [6](#), [234](#) - [235](#)
regulares no direito canônico [7](#) - [8](#), [25](#), [38](#) - [39](#), [239](#), [297](#) - [298](#), [304](#)
hospitais (xenodochia)
correção / solução de [100](#) - [103](#), [173](#) - [174](#), [185](#), [282](#) - [294](#); ver também *Quia contingit* (1317)
custódia de
custódia gerencial
responsabilidade de [75](#) - [76](#), [95](#) - [96](#), [100](#), [106](#) - [107](#), [159](#) - [160](#), [297](#) - [301](#), [303](#)
administração de recursos [65](#), [77](#), [94](#) - [96](#), [104](#) - [105](#), [112](#), [211](#) - [212](#), [227](#), [301](#) - [302](#), [308](#) - [309](#)
custódia supervisora
organizado pelo *instituidor* [146](#) - [147](#), [168](#) - [170](#), [300](#) - [301](#), [303](#) - [304](#), [311](#)
pelos bispos [91](#) - [92](#), [105](#), [163](#) - [173](#), [176](#) - [177](#), [237](#) - [238](#), [282](#) - [283](#), [299](#) - [300](#)
pelos mosteiros [77](#), [168](#) - [169](#), [172](#) - [173](#), [183](#) - [184](#), [297](#) - [298](#)
pelo palácio [93](#) - [94](#), [105](#), [163](#) - [164](#), [173](#) - [174](#), [212](#), [307](#)
uso de *missi* [98](#), [175](#) - [176](#), [184](#) - [189](#)
por patronos (*collatores*) [91](#) - [92](#), [169](#) - [172](#), [185](#), [298](#) - [300](#), [303](#), [305](#) - [306](#)
distinto dos mosteiros [158](#), [164](#) - [165](#), [213](#) - [214](#); veja também *direito canônico e hospitais*
jurisdições gerais
por bispos
desenvolvimento de mecanismos para agir [28](#) - [29](#), [102](#) - [103](#), [166](#) - [169](#), [173](#) - [174](#), [177](#) - [178](#), [184](#) - [189](#), [191](#) - [193](#),
[211](#) - [213](#), [254](#), [305](#) - [306](#), [310](#) - [311](#)
dever de preocupação [19](#) de [20](#), [27](#) de [28](#) de [40](#) - [41](#), [71](#), [166](#), [176](#) - [177](#), [189](#) - [190](#), [213](#), [307](#) - [308](#)
historiadores e [4](#), [10](#) - [12](#), [15](#) - [18](#), [34](#) - [35](#), [62](#) - [64](#), [162](#)
sem jurisdição geral [18](#), [39](#) - [40](#), [52](#), [158](#), [164](#) - [166](#), [176](#) - [177](#), [212](#)
no direito romano [137](#) - [143](#), [308n.34](#)
ver também *direito canônico e hospitais*, *jurisdição episcopal*
em muitas jurisdições diferentes [9](#) - [10](#), [104](#) - [105](#), [162](#) - [165](#), [169](#) - [173](#), [185](#), [187](#), [303](#), [308](#) - [309](#)
potestas do patrono ou ceder [169](#) - [170](#), [173](#), [185](#), [212](#), [248](#) - [249](#)
pelo palácio / Coroa [163](#) - [164](#), [171](#) - [176](#), [184](#) - [189](#), [194](#) - [195](#), [210](#) - [213](#), [307](#)
historiadores e [8](#) - [24](#), [33](#) - [35](#), [61](#) - [64](#), [261](#) - [265](#), [296](#)
pessoas casadas em [6](#) - [7](#), [265](#), [267](#) - [271](#), [275](#) - [276](#), [279](#) - [280](#), [285](#)
e papas, veja *Alexandre III*; *Eugenius II*; *Gregory I*; *Hadrian I*; *Honorius III*; *Innocent II*; *Innocent III*; *Inocente IV*; *Quia contingit* (1317); *Urban III*
ordens religiosas e, veja *cânones e canonisas*; *Cistercienses*; *mosteiros (geral)*; *ordens religiosas de hospitaleiros*
fundações específicas
Amiens [282](#) - [283](#)
Ancona [234.º](#) - [235](#)
Angers [36](#) - [37](#), [282](#) - [283](#)
Autun [190](#) - [191](#)
Beauvais [282](#) - [284](#)
Bobbio [184n.87](#)
Bruges [282](#) - [283](#)
Bruxelas [282](#) - [283](#), [287](#) - [288](#)
Bizâncio [287](#) - [288](#)
Cambrai [282](#) - [283](#)
Canterbury [228n.33](#)
Clermont-Ferrand [131n.81](#)
Coëffort [282](#) - [283](#)
Como [234](#) - [235](#)
Corbie [183](#) - [184](#)
Douai [248](#) - [249](#), [290](#) - [291](#)
Exeter [10n.23](#)
Ferté-Bernard [282](#) - [283](#)
Fosses-la-Ville [282](#) - [283](#)

Ghent [282 - 283](#)
 Laon [282 - 283](#)
 Le Puy [282 - 283](#)
 Liège [282 - 283](#), [287 - 288](#)
 Milão [156n.178](#)
 Mont-Cenis [180](#)
 Montdidier [18 de](#) - [19 de](#), [261 - 263](#), [282 - 283](#)
 Northampton [25](#)
 Noyon [282 - 283](#), [287 - 288](#)
 Paris [282 - 283](#), [287 - 288](#)
 Píscia [290 - 291](#)
 Provins [287 - 288](#)
 Quinzano [169 - 170](#)
 Rimini [234.º](#) - [235](#)
 Saint-Trond [282 - 283](#)
 Salerno [169](#)
 Tongres [282 - 283](#)
 Tournai [282 - 283](#), [287 - 288](#)
 Venice [234 - 235](#)
 Viterbo [152 - 153](#), [154 f](#)
 Winchester [256](#)
 York [7n.10](#), [59 - 60](#)
 ver também [Lyons, xenodochium real](#); [Ypres, hospitais em; e sob Roma: leprosários](#)
 estatutos / regras para
 e regra agostiniana [39n.32](#), [261 - 262](#), [287 - 288](#)
 diversidade e individualidade de [9 - 10](#), [12 - 14](#), [39](#), [293](#)
 em Flandres / província de Reims [261 - 263](#), [282 - 284](#), [287 - 288](#)
 ver também [Robert de Courson, decreto do hospital de](#)
 termos / terminologia [4 - 8](#), [59 - 60](#)
 no leste
ptochia, termo genérico para [135 - 139](#)
 tipos institucionais [4 - 5](#), [136n.107](#), [160](#)
 como 'lugares veneráveis' [136 - 137](#)
 no oeste
hospitalis / *xenodochium*, termo genérico para [7 - 8](#), [60n.5](#) e [257 - 258](#)
 falta de definição de linguagem [10 - 12](#), [106 - 107](#), [160 - 161](#), [302](#)
 variação da gama de termos / formas [4 - 7](#), [10 - 11](#), [130 - 131](#), [157](#), [219](#); veja também em [tipologia](#)
xenodochia, prazo legal para [5 - 8](#), [25](#), [221](#), [302](#)
 ver também [grego, termos para casas de bem-estar](#); 'lugares piedosos'; [receptáculo](#)
 como instituições testamentárias [28 - 29](#), [99 - 104](#), [108 - 113](#), [142 - 143](#), [152 - 161](#), [167 - 169](#), [172](#), [181 - 182](#), [187 - 189](#), [213 - 214](#), [219](#), [311 - 314](#)
 legado / doação (*institutio*) [71 - 72](#), [99](#), [102](#), [108 - 112](#), [130 - 131](#), [157](#), [160](#)
 diretiva (*dispositio*) [71 - 72](#), [98 - 103](#), [107 - 113](#), [150 - 153](#), [167 - 169](#), [185](#)
 garantido por *Ad haec* (X 3.36.4) [251 - 254](#), [259](#)
 sustentado por *Quia contingit* (1317) [305 - 306](#)
 tipologia
 historiadores e
 'Modelo oriental' [16 - 17](#), [63 - 64](#), [120](#)
 'dois tipos' [4](#), [13](#), [17 - 18](#)
 tipologia institucional no leste [4 - 5](#), [136n.107](#), [159 - 160](#)
 ausente em West [5 - 7](#), [62 - 63](#), [130 - 131](#), [160 - 161](#)
 no oeste
 ato de instituição / testamento [50 - 51](#), [98 - 99](#), [107 - 113](#), [150 - 157](#), [159 - 161](#), [213 - 214](#)
 hospital / leprosaria, como dois tipos básicos [228](#), [231 - 232](#), [270 - 271](#), [300 - 302](#)
 ver também [hospitais, termos / terminologia](#), e [como instituições testamentárias](#)
 mulheres e, como preocupação especial para legisladores [52 - 56](#), [76 - 77](#), [269 - 270](#), [284 - 290](#), [306 - 307](#); veja também

[beguinias](#) ; [Cistercienses](#) ; [fideles mulieres](#) ; [mulieres sanctae](#) (mulheres sagradas) ; [freiras / conventos](#)
 Hostiensis (Henrique de Susa) [256 - 260](#)
Lectura (1254 × 65, rev. C. 1270) [256 - 258](#)
Summa copiosa (c. 1239 × 53) [256 - 257](#)
 Hubert Walter, D. de Canterbury (1193-1205) [45n.51](#) , [48 - 49](#)
 Huguccio (d. 1210) [244](#)
 Humiliati, ordem de [271](#)
 Huy [285 - 286](#)
 leprosaria em [9n.18](#)
 Hyenville [273 - 274](#)
 Hypatia, viúva (c. 450) [146](#)
 Imbert, Jean [13 - 18](#) , [20 - 21](#) , [34 - 35](#) , [121](#) , [151 - 152](#) , [231](#) , [262 - 263](#)
 Innes, Mateus [152 - 153](#)
 Inocente II, papa (1130-1143) [193n.123](#) , [229n.36](#) , [274 - 275](#)
 Inocente III, papa (1199-1216) [12 - 14](#) , [31](#)
 decretais de [246n.96](#) , [247 - 249](#) , [290 - 291](#)
 e hospitais [51 - 52](#) , [55 - 56](#) , [293 - 294](#)
 fundador do Espírito Santo em Saxia [287 - 288](#) , [292 - 294](#)
 e Latrão IV [37 - 38](#) , [51](#) , [55 - 56](#) , [272](#) , [278](#) , [290](#) , [295 - 296](#)
 e rede parisiense [263 - 264](#) , [272](#) , [274](#) , [290](#)
 veja também [Latrão IV](#) ; [Robert de Courson](#)
 IV inocente, papa (1243-1254) [255 - 258](#)
Institutio canonicorum , regra para os cânones (816) [5 - 6](#) , [53 - 54](#) , [62](#) , [72 - 79](#) , [91 - 92](#) , [113n.133](#) , [153n.172](#)
 e *hospitale pauperum* [73 - 79](#)
Institutio sanctimonialium , regra para canonesses (816) [72 - 79](#)
 e *hospitale pauperum* e *receptáculo* , [76 - 78](#) , [91 - 92](#) , [130 - 131](#)
receptáculo , influência do termo [53 - 54](#) , [73 - 78](#) , [212](#)
 Isidore Mercator, 'False Decretals', veja em [Pseudo-Isidore](#)
 Isidoro de Sevilha, *Etimologias* (c. 620), [158](#)
 Ivo, bispo de Chartres (1090-1115)
Decretum [226 - 227](#) , [229](#)
 como promotor de hospitais [227 - 229](#) , [231 - 232](#)
 Jacques de Vitry [272](#)
 como Bishop do Acre [287 - 288](#)
 historiadores e [261 - 264](#)
 e reforma hospitalar [271](#) , [292 - 294](#)
 e *mulieres Sanctae* [280 - 281](#) , [285 - 288](#) , [292 - 293](#)
 e a turnê de pregação de 1213 [271](#) , [278 - 281](#)
 Jaffe, Philipp [234.º](#) - [235](#)
 Jean d'Abbeville, reitor de Amiens (1215-25) [284](#)
 Jean de Liroux, cânone de Liège (d 1,216.) [285 - 286](#)
 Jean de Nivelles, cânone de Liège (c. 1200) [282 - 283](#) , [285 - 286](#) , [293 - 294](#)
 Jerome, saint [5 - 6](#) , [68](#) , [166n.17](#) , [208n.181](#) , [222 - 223](#) , [312](#)
 Jerusalém [6](#) , [86 - 87](#)
 Johannes Andreae (d 1348.), Canonist [295 - 298](#) , [298n.13](#) , [303](#)
 Johannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis* (c. 1162) [232](#) , [242](#) , [244](#) , [256 - 257](#)
 Johannes Teutonicus, *glossa ordinária* (1216) para o *Decretum* [231 - 233](#) , [247](#) , [290](#) ; veja também [Compilatio quarta](#)
 John, rei da Inglaterra (1199-1216) [273 - 274](#)
 João XXII, papa (1216-1234) [295 - 296](#)
 John of Wales (Johannes Galensis), veja [Compilatio secunda](#)
 Jonas, bispo de Orléans (818-43) [126](#) , [200 - 202](#)
 José de Ivrea, abade de Saint-Wandrille (835) [192n.120](#)
 Juette de Huy (d 1228.), Beguine [9n.18](#) , [286 - 287](#)
 Antecessor Julian , *Epitome* (556/7)

kap. 32, 33
na *Collectio* [118](#) - [132](#) , [190](#) - [191](#) da Ansegis
e canonists [192](#) - [193](#) , [215](#) , [226](#) - [227](#) , [229](#)
e o palácio real [124](#) - [130](#)
no oeste [118](#) - [119](#) , [121](#) - [124](#) , [129](#) - [130](#) , [210n.189](#)
ver também [grego, termos para casas de bem-estar](#)
Juliano, o apóstata, imperador romano (361-3) [103n.96](#)
Julian Pomerius [68n.41](#) , [76](#) - [77](#) , [126](#) - [127](#) , [166n.17](#) , [228](#) , [252](#)
jurisdição, veja em [hospitais](#)
Justiniano, *Corpus iuris civilis* (529-34)
conceito de instituições filantrópicas em [135](#) - [143](#) , [154](#) - [155](#) , [158](#) - [159](#)
com base na lei testamentária [141](#) - [143](#)
consolidado sob Justinian [136](#) - [140](#) , [142](#) - [143](#) , [159](#)
diferente dos mosteiros [137](#)
divina lei humana v [136](#) - [137](#)
'promessa piedosa' e *pietas* [138](#) - [141](#) , [143](#) - [144](#)
'lugares veneráveis' [136](#) - [137](#) , [226](#) , [230](#) - [231](#) , [247](#) , [249](#) - [250](#)
veja também em [Bizâncio](#)
no oeste
canonistas e [230](#) - [232](#) , [244](#) - [245](#) , [254](#) - [257](#)
não sustentou a lei para hospitais [113](#) , [226](#) , [244](#) - [245](#) , [247](#) , [252](#)
na França posterior [308n.34](#)
limites de alcance [114](#) , [121](#) - [122](#) ; veja também [Ansegis](#)
avivamento nas escolas [220](#) - [223](#)
ver também [grego, termos para casas de bem-estar](#) ; [lei romana](#)
Knibbs, Eric [196](#) - [199](#) , [207](#) - [208](#)
Cavaleiros de São João de Jerusalém, ver [Hospitalários](#)
Cavaleiros Templários, veja [Templários](#)
Kuttner, Stephan [35](#) - [36](#)
Labbe, Philippe [13](#) - [14](#) , [262](#) - [263](#)
Langres
bispo de [308n.34](#)
conselho de (859) [212](#)
Laon , *Hotel-Dieu* em [282](#) - [283](#)
Conselhos de Latrão [28](#) - [29](#) , [37](#) , [90](#) , [160](#) - [161](#) , [219](#)
Latrão I (1123) [37](#) , [52](#) , [214](#) - [215](#)
Latrão II (1139) [29](#) , [37](#) , [52](#) , [311](#)
e falsos nuns (C 26). [52](#) - [56](#) , [76](#) - [77](#) , [266](#)
Latrão III (1179) [29](#) , [41](#) - [52](#) , [55](#) - [56](#) , [311](#)
Cum dicat Apostolus (c. 23)
texto e leitura de [41](#) - [47](#) , [50](#) - [52](#)
recepção de [48](#) - [50](#) , [239n.74](#) , [248n.103](#) , [250](#) , [292](#) - [293](#)
status distinto de casas de bem-estar [51](#) - [52](#) , [219](#)
historiadores e [31](#) , [37](#) , [41](#) - [42](#) , [265](#) - [266](#)
Latrão IV (1215) [29](#) , [37](#) - [41](#) , [295](#) - [296](#) , [311](#)
antecipação de [263](#) - [265](#) , [286](#) - [287](#)
Legação francesa em preparação para [37](#) - [38](#) , [262](#) - [265](#) , [272](#) - [281](#) , [290](#) , [293](#) - [294](#)
historiadores e [13](#) - [14](#) , [22](#) - [23](#) , [31](#) , [37](#) - [39](#) , [262](#) - [265](#)
e hospitais [37](#) - [41](#) , [51](#) - [52](#) , [55](#) - [56](#) , [282](#) - [283](#) , [293](#) - [294](#)
e mosteiros [38](#) - [39](#) , [52](#)
ver também [Paris, conselho de \(1213\)](#) ; [Reims, conselho de \(1213\)](#) ; [Robert de Courson](#)
Laurière, sínodo de (843) [194](#) - [195](#)
lei
culturas de legislar [26](#) - [28](#)
veja também [direito canônico](#) ; [Capitulares carolíngios](#) ; [Governo carolíngio](#) ; [Justiniano, Corpus iuris civilis](#) ; [lei romana](#)

Le Grand, Leon [13](#) - [14](#) , [18 de](#) - [24 de](#) , [261](#) - [265](#) , [283](#)
LE MANS [273](#) , [282](#) - [283](#) ; *ver também* [Bertrand e Aldric, bispos de](#)
Le Puy, hospital [282](#) - [283](#)
Legarda, viúva de William de Apulia [53](#) - [54](#)
Leidrad, Arcebispo de Lyon [85](#) - [86](#)
Leão I, imperador romano oriental (457-74) [118](#) - [119](#) , [141](#) - [142](#) , [141n.122](#) , [244](#)
Leão III, papa (795-816) [89](#)
Leão IV, papa (847-55) [132](#) , [192](#) - [193](#)
Leo, fundador da igreja em Viterbo [154 f](#)
Leo, servo da corte franca [184](#)
leprosos
preocupação para [43](#) - [44](#) , [46](#) - [47](#) , [49](#) - [51](#) , [237](#) - [238](#)
decretais em relação a [45](#) - [49](#) , [233](#) - [234](#)
deficiência, lepra como [44](#)
Idioma levítico e [41](#) - [44](#) , [46](#) - [47](#) , [55](#) - [56](#) , [300](#) - [302](#)
recrutados para Crusade [279](#) - [280](#)
e cônjuges [46](#) - [47](#)
ver também [Latrão III \(1179\)](#) ; [leprosários / leprosários](#)
leprosários / leprosários [6](#) - [7](#) , [9](#) - [10](#)
Beguines / mulheres que servem nas [53](#) - [54](#) , [55n.96](#) , [268](#) - [269](#) , [284](#) - [287](#)
Marie d'Oignies [279](#) - [280](#) , [285](#) - [287](#)
ea lei [297](#) - [298](#) , [300](#) - [302](#) , [307](#) , [308n.34](#) ; *ver também* [Latrão III \(1179\)](#)
canonistas em [223](#) , [229](#) - [232](#) , [268](#) - [270](#) , [292](#) - [293](#) , [300](#) - [301](#)
pessoas casadas em [268](#) - [271](#) , [279](#) - [280](#) , [285](#)
privilégios para [41](#) - [51](#) , [55](#) - [56](#) , [227](#) - [228](#) , [292](#) - [293](#)
como *ptocotrofia* em West [228](#) , [231](#) - [232](#)
regras / estatutos para [227](#) , [271](#) , [282](#) - [283](#) , [289](#) ; *ver também* [Robert de Courson, decreto do hospital de](#)
fundações específicas
Berlaimont [282](#) - [283](#)
Cambrai [282](#) - [283](#)
Châteaudun [227](#) - [228](#) , [282](#) - [283](#)
Grand Beaulieu, Chartres [227](#)
Huy [9n.18](#)
Liège [282](#) - [283](#)
Meaux [282](#) - [283](#)
Mons [282](#) - [283](#)
Nivelles, Willambroux [285](#) - [286](#)
Norwich, St Mary Magdalene [53](#) - [54](#)
Ypres [36](#) - [37](#)
Lex Romana canonice compta [121](#) - [122](#) , [178](#)
Lex Romana Visigothorum , *ver* [Breviário de Alaric](#)
Leyser, Karl [87](#) - [88](#)
Liber extra (Decretals Gregorii Noni) (1234) [31](#) , [220](#) , [238](#) - [240](#) , [306](#) - [307](#)
em hospitais, consulte [X 3.36.3](#) , [X 3.36.4](#)
em leprosos [46](#) - [49](#)
reintrodução de 'lugares piedosos' [249](#) - [251](#)
X 1.43.7, *Cum olim super* [248](#) - [249](#)
X 3.24.8, *Inter dilectos filios* [248](#) - [249](#) , [290](#) - [291](#)
X 3.32.2, *Verum post consensum* [269](#) - [270](#)
X 3.32.8, *ver* [Uxoratus seno \(JL 13972\)](#) *sob* decretais
X 3.36, em casas religiosas [52](#) , [240](#) - [249](#) , [255](#) - [259](#) , [267](#)
X 3.36.3, *De xenodochiis* [24](#) - [25](#) , [247](#) - [250](#) , [255](#) - [256](#) , [258](#) - [259](#) , [307](#) - [308](#)
historiadores e [14](#) - [15](#) , [33](#) - [35](#)
X 3.36.4, *Ad haec* [250](#) - [253](#) , [259](#) - [260](#) , [311](#) - [314](#)
historiadores e [33](#) , [250](#) - [251](#)

recepção de [231 - 233](#), [239](#), [241 - 243](#), [247](#), [253 - 254](#), [304 - 308](#)
e *religiosus* [254 - 258](#), [267 - 268](#), [293 - 294](#)
X 3.48.2, *Cum dicat Apostolus*, [48 - 49](#), [257n.130](#); ver também em [Latrão III](#)
X 4.8.1, consulte [Pervenit ad nos \(JL 13794\)](#) *sob os decretais*
Liber pontificalis [87 - 88](#)
Liège [285 - 286](#), [288](#)
Hospital de St Christopher [282 - 283](#), [287 - 288](#)
Hospital de St Matthew [282 - 283](#), [287 - 288](#)
leproso-house em [282 - 283](#)
Liutprand, rei dos Lombardos (712-44) [146 - 149](#)
Lothar I, imperador dos Romanos (817-55)
e de Ansegis *Collectio capitularium* [116 - 119](#)
dotando o hospital Mont-Cenis [180](#)
e Eugenius II [179 - 180](#), [189 - 190](#), [192](#)
exílio [180 - 181](#), [184](#)
inquisições em hospitais [175 - 176](#), [189](#)
na Itália (822-25) [100](#), [177 - 180](#), [182 - 183](#)
e Leo IV [192n.120](#)
veja também [Olona, conselhos de](#)
Luís, o Piedoso, rei dos Francos (814-40)
e *Collectio capitularium* [115 - 119](#), [121](#), [124 - 126](#) de Ansegis
Capitulare ecclesiasticum (818/9) [182](#)
conselhos com menos de [60](#), [72 - 73](#), [81](#), [83 - 84](#), [124 - 126](#), [179 - 181](#); ver também conselhos de [Aachen \(816\)](#) e [\(836\)](#)
; [Attigny \(822\)](#); [Paris \(829\)](#); [Worms \(829\)](#)
despachou Lothar para a Itália [177 - 180](#), [182 - 183](#)
fundação do hospital Mont-Cenis [180](#)
e hospitais e lei
ausência geral de [79](#)
historiadores e direito romano [16](#), [64](#), [121](#)
ver também [Aachen, conselho de \(816\)](#)
e inalienabilidade da propriedade da igreja [121](#), [126 - 130](#)
na falsificação de Le Mans [208n.182](#)
e *ministerium* [84 - 85](#)
palácio e lei romana [115 - 133](#)
ver também [Admonitio ad omnes ordines](#); [Governo carolíngio](#)
Luís II, rei da Itália (844-75) [91n.60](#), [98](#), [102 - 103](#), [175 - 176](#); ver também [Pavia, conselho de \(850\)](#)
Louis, o filho de Filipe Augusto [274](#), [279 - 280](#)
Lucca [150 - 151](#)
Lúcio III, papa (1181-85) [49](#)
Lyons
arcebispos de [66](#), [85 - 86](#); veja também [Agobard](#)
como centro de manuscritos de direito romano [123 - 124](#), [129 - 130](#); veja também [Florus o Diácono](#)
conselhos de (1245) e (1274) [37](#), [39 - 40](#)
província de [85 - 86](#), [212](#)
xenodochium real em [65 - 66](#), [70 - 72](#), [103 - 104](#), [134 - 135](#), [150 - 151](#); veja também [anátema, necatores pauperum](#); [Childebert I](#); [Orléans, conselho de \(549\)](#)
'magna carta' dos hospitais, ver [Quia contingit \(1317\)](#)
Mainz, SÍNODO DOS (813) [125n.51](#), [126 - 127](#)
maisons-dieu, veja [hospitais](#)
Maniqueístas [145](#)
Mansi, Giovanni [262 - 263](#), [266](#)
Mântua
conselho de (813) [93 - 94](#), [106 - 107](#), [164 - 166](#), [183](#), [188](#)
influência de [159 - 160](#), [184](#), [187 - 188](#), [213](#)
primeiros conselhos, ver [sob Pippin da Itália \(781-810\)](#)

Marciano, imperador da Roma Oriental (450–57) [146](#)
Marculf, *Formulary* (c. 700) [153n.173](#), [157n.180](#)
Marie d'Oignies (d 1,213.) [279](#) - [281](#), [285](#) - [287](#), [292](#) - [294](#)
matriculae / *matricularii*, registo de pobre [62](#) - [63](#), [72n.53](#), [75](#), [77n.69](#), [90](#) - [91](#)
Matthew Paris (d 1.259.), Monge de St. Albans [278](#) - [280](#)
Mauring (. D 824), a contagem de Brescia [179](#) - [180](#)
Meaux, leproso-house em [282](#) - [283](#)
Meaux-Paris, conselho de (845/6) [28](#) - [29](#), [132](#), [165](#) - [166](#), [176](#) - [177](#), [193](#) - [211](#), [213](#)
e dossiê dos conselhos gauleses [200](#) - [207](#); veja também sob [anátema](#)
e pseudo-isidorianos [195](#) - [199](#), [201](#) t, [203](#) - [210](#), [224](#) - [225](#)
Melun [274](#)
mensae [5](#) - [6](#), [155](#) - [157](#), [219](#)
Merzbacher, Friedrich [34](#) - [35](#)
Milão
arcebispos de [108](#) - [109](#), [156n.178](#), [166](#) - [167](#)
conselho de (863) [102](#) - [104](#), [108](#) - [109](#), [176](#) - [177](#), [214](#) - [215](#)
xenodochium em [156n.178](#)
Mollat, Michel [13](#) - [14](#), [38](#) - [39](#), [262](#) - [263](#)
mosteiros (geral)
como custódios de hospitais [5](#) - [6](#), [76](#) - [77](#), [150](#) - [151](#), [168](#) - [169](#), [172](#) - [173](#)
definição na lei
consistência do termo [120](#), [160](#) - [161](#)
pelo conselho de Calcedônia (451) [32](#), [109](#) - [110](#), [135](#), [158](#), [164](#) - [165](#)
no leste [118](#) - [119](#), [136](#) - [137](#), [142](#)
em West [3](#), [32](#) - [33](#), [38](#) - [39](#), [52](#), [223](#), [269](#) - [270](#)
propriedade de proteção de [64](#) - [65](#), [69](#) - [71](#), [109](#) - [110](#), [126](#) - [130](#), [205](#) - [206](#), [222](#) - [223](#)
sob episcopal jurisdição [163](#) - [167](#), [175](#) - [176](#), [239](#), [242](#) - [243](#), [247](#) - [248](#)
sob a régua [53](#) - [54](#), [83](#) - [84](#), [94](#) - [95](#), [214](#) - [215](#), [266](#), [268](#) - [269](#), [304](#); veja também [Agostinho, Regra de](#); [Basil, Regra de](#)
; [Bento, Regra de](#)
distinto de xenodochia [8](#) - [9](#), [25](#) - [26](#), [54](#) - [55](#), [67](#), [89](#) - [96](#), [98](#) - [99](#), [103](#), [108](#) - [112](#), [153n.173](#), [213](#) - [215](#), [232](#), [242](#) - [245](#), [256](#) - [258](#), [308](#) - [309](#), [313](#) - [314](#)
dotação de [111](#) - [112](#)
hospitais considerados como sendo [4](#), [34](#) - [35](#)
restauração de [85](#) - [87](#), [93](#) - [98](#)
veja também sob a [lei canônica](#); [hospitais \(xenodochia \)](#)
Mondsee, abadia, escriba de [124](#) - [125](#)
Mons, leproso-house em [282](#) - [283](#)
Mont-Cenis, hospital [180](#)
Mont-St-Michel [267](#), [289](#)
Montdidier, *Hotel-Dieu* em [18 de](#) - [19 de](#), [261](#) - [263](#), [282](#) - [283](#)
Montpellier, concelho de (1215) [273](#) - [274](#), [289](#)
mulieres sanctae (santas mulheres) [285](#) - [288](#), [292](#); ver também [beguinias](#)
mundium [163](#) - [165](#)
Munich *rotulus* (Munich, BSB MS Clm 29555/2) [124](#) - [128](#)
Nelson, Janet [185](#)
Nicéia
Cânones árabes de (espúrios) [135n.101](#)
conselho de (325) [135](#)
Nivelles, Willambroux próximo, leproso-house [285](#) - [286](#)
Noble, Thomas [88](#) - [89](#)
Northampton, priorado de St Andrew [25](#), [219](#) - [220](#)
Norwich, leproso-casa de St Mary Magdalene [53](#) - [54](#)
nosocomia (para doentes), fundação de [5](#) - [6](#), [63n.17](#), [131n.81](#), [312](#); veja também [Bizâncio, instituições de bem-estar em](#)
; [Grego, termos para casas de bem-estar](#)
Novalesa, abadia [180](#)

Noyon [272](#), [282](#)
hospital em [282](#) - [283](#), [287](#) - [288](#)
freiras / conventos
distinto de beguinas [52](#) - [56](#)
distinto dos hospitais [53](#) - [55](#), [76](#) - [77](#)
hospitais tornando nunneries [54](#) - [55](#)
viver sob a regra e no claustro [52](#) - [56](#), [93](#) - [94](#), [266](#), [306](#) - [307](#)
ver também [mosteiros \(geral\)](#)
Odo de Sully, bispo de Paris (1197-1208) [290](#)
Oignies [279](#) - [280](#), [285](#) - [286](#)
Olona, conselhos de (823, 825) [28 de](#) - [29](#), [128n.72](#)
capitulares, manuscritos de [100](#), [178](#), [181](#) - [183](#), [189](#) - [190](#)
edito da Olona [178](#)
programa hospitalar [97](#), [100](#) - [102](#), [103n.98](#), [108](#) - [109](#), [111](#), [177](#) - [189](#), [213](#), [311](#) - [312](#),
influência de [102](#) - [103](#), [105](#) - [107](#), [159](#) - [160](#), [176n.46](#)
no conselho de Roma (826) [189](#) - [190](#), [192](#) - [193](#), [195](#), [213](#)
e *relatio* (Boretius nº 179) [180](#) - [183](#), [187](#)
significado na lei carolíngia [178](#) - [180](#)
funcionamento de [179](#) - [189](#)
Oostkamp [276](#) - [277](#)
Orleães, Conselho da (549) [28 de](#) - [29 de](#), [64](#) - [72](#), [78](#) - [79](#), [214](#), [310](#)
primeiro conselho a notar hospitais [64](#) - [65](#), [67](#), [110](#)
fundação do xenodochium real em Lyon
carta de confirmação de (c. 15) [64](#) - [67](#), [70](#) - [72](#), [103](#) - [104](#), [108](#), [134](#) - [135](#), [167n.21](#)
material de apoio (13-18 cc.) [69](#) - [71](#), [111](#)
historiadores e [60](#) - [62](#), [64](#), [66](#), [150](#) - [151](#)
e *necatores pauperum* ('assassinos dos pobres') [62](#), [66](#) - [70](#), [72](#), [90](#), [171](#)
veja também [anátema](#), [necatores pauperum](#)
Orme, Nicholas [10](#)
orfanotrofia (para órfãos), *veja* [Bizâncio](#), [instituições de bem-estar em](#); [Grego](#), [termos para casas de bem-estar](#)
Oxford, universidade de [220](#)
Pacifcus, arqui-diácono, fundador do xenodochium em Quinzano [169](#) - [170](#)
Pagno, abadia em [180](#)
Pammachius, fundador do xenodochium [5](#) - [6](#)
Paris
conselho de (556 × 73) [198](#) - [199](#), [201 t](#), [206](#) - [207](#)
conselho de (829)
na propriedade da igreja [127n.64](#), [196](#) - [198](#), [200](#), [228n.32](#)
reputação [115](#) - [116](#), [126](#), [165](#) - [166](#), [177](#)
Conselho de (846/7) [205](#) - [209](#)
conselho de (1213) [272](#) - [275](#), [277](#) - [278](#), [281](#), [319](#)
historiadores e [13](#) - [14](#), [18](#) - [19](#), [22](#) - [24](#), [33](#) - [35](#), [37](#) - [38](#), [261](#) - [265](#)
decreto do hospital de [261](#) - [271](#), [285](#) - [294](#), [305](#), [319](#)
e Latrão IV [22](#) - [23](#), [37](#) - [38](#), [262](#) - [265](#), [272](#), [290](#)
ver também [Reims](#), [conselho de \(1213\)](#); [Robert de Courson](#)
Hotel-Dieu [282](#) - [283](#), [287](#) - [288](#)
Saint-Denis, Abbey de [94](#) - [95](#)
Saint-Geneviève, abadia de [284](#)
Saint-Victor, Abbey de (Victorines) [248](#) - [249](#), [274](#), [290](#) - [293](#)
universidade de [220](#), [263](#) - [265](#), [270](#) - [272](#), [274](#), [281](#)
rede de estudiosos [280](#) - [281](#), [284](#) - [285](#), [291](#)
ver também [Meaux-Paris](#), [conselho de \(845/6\)](#)
Pascal II, papa (1099-1118) [220](#)
Paschasius Radbertus, abade de Corbie [193](#), [205](#) - [207](#)
biógrafo de Wala [183](#)

veja também [Corbie, privilégio de \(846/7\)](#)
Pätzold, Steffen [121](#) , [177](#) , [196](#) - [197](#)
Paucapalea, *Summa* (c. 1146 × 50) [229](#) - [230](#)
Paul, Apóstolo [42](#) - [43](#)
Paulina, fundadora do xenodochium [5](#) - [6](#)
Pavia [23](#) - [24](#) , [80](#) - [81](#) , [88](#) - [89](#) , [179](#) - [180](#) , [184](#) , [214](#) - [215](#)
conselho de (850) [98](#) , [108](#) - [109](#) , [132](#) , [166](#) - [172](#) , [175](#) - [177](#) , [189](#)
Periculoso (1298), veja abaixo dos [decretais](#)
Pervenit ad nos (JL 13794), ver [decretais](#)
Pedro de Benevento, legado papal (1214–15) [273](#)
Peter o Chanter (d 1197.) [263](#) - [264](#) , [271](#) - [272](#) , [284](#) - [285](#)
Verbum abbreviatum [270](#)
Pedro de Corbeil, arcebispo de Sens (1199–1222) [284](#)
Pedro de Poitiers (d. C 0,1215) [292](#) - [293](#)
Peter de les Vaux-de-Cernay (d. C. 1218) [280](#) - [281](#)
Filipe II Augusto, rei da França (1180–1223) [273](#) - [274](#) , [279](#) - [280](#)
Filipe IV, o Belo, rei de França (1285–1314) [295](#) - [296](#)
Philippe de Beaumanoir [308n.34](#)
peregrinos, hospitais que atendem a [5](#) - [6](#) , [25](#) , [65](#) , [73](#) - [74](#) , [77](#) , [96n.85](#) , [150](#) - [153](#) , [156](#) , [180](#) , [183](#) , [210](#) - [212](#) , [234](#) - [235](#) , [265](#) - [266](#) ; ver também [hospitalia Scottorum](#)
'lugares piedosos' (*pia loca*) [189](#) - [193](#) , [213](#) , [226](#) , [249](#) - [251](#) , [307](#) - [308](#) , [310](#)
Pippin da Itália, rei dos Lombardos (781–810) [183](#) - [185](#)
capítulos sob [89](#) - [92](#) , [94](#) - [95](#) , [97](#) , [104](#) - [107](#) , [130](#) - [131](#) , [163](#) - [164](#) , [174](#) , [186](#) - [187](#)
Pisa, hospitalários em [290](#) - [291](#)
Piscia, hospital [290](#) - [291](#)
Pistoia, capítulo de [251n.112](#)
Placibert, diácono, supervisor de xenodochium em Quinzano [169](#) - [170](#)
pobre, o
cura pauperum [34](#) - [35](#) , [61](#) - [63](#) , [71](#) , [73](#) - [77](#) , [90](#) - [91](#) , [138](#) - [139](#) , [146](#)
instalações que ministram a [25](#) , [43](#) , [73](#) - [74](#) , [77](#) , [96n.85](#) , [100](#) - [103](#) , [106](#) - [107](#) , [130](#) - [131](#) , [150](#) - [151](#) , [156](#) - [157](#) , [168](#) - [170](#) , [174](#) , [180](#) , [183](#) - [185](#) , [234](#) - [235](#) , [257](#) - [258](#) , [285](#) - [286](#) , [288](#) , [292](#) , [297](#) - [298](#) , [300](#) - [302](#) ; veja também [diaconiae](#) ; [hospitais](#) ; [matriculas](#) ; [ptochia](#) ; [ptochotrophia](#) ; [receptáculu](#)
'amante do' (*amator pauperum*) [69](#) , [176](#) - [177](#) , [212](#)
'assassino do', ver [anátema, necatores pauperum](#)
patrimônio da (propriedade eclesiástica), ver [Julian Pomerius](#)
Praejectus, bispo de Clermont-Ferrand (666–76) [131n.81](#)
pregação, veja abaixo de [Robert de Courson](#)
Provins, hospital de [287](#) - [288](#)
Pseudo-Isidoro [28](#) - [29](#) , [195](#) - [212](#) , [224](#) - [225](#) , [228](#)
Collectio Hispana Gallica Augustodunensis [195](#) - [196](#)
conexões com a abadia de Corbie [195](#) - [196](#) , [205](#) - [209](#)
e conselho de Meaux-Paris (845/6) [195](#) - [199](#) , [201](#) t , [203](#) - [210](#) , [224](#) - [225](#)
os esforços para punir violadores de propriedade da igreja [129n.75](#) , [197](#) - [210](#) ; veja também [anátema, necatores pauperum](#)
'Falsos Capitulários' de Benedict Levita [195](#) - [199](#) , [201](#) t , [203](#) - [205](#) , [207](#) - [210](#)
'Falsos Decretais' de Isidoro Mercator [195](#) - [199](#) , [207](#) - [209](#)
e papa Symmachus [198](#) - [199](#) , [201](#) t , [206](#) - [212](#)
ptochia
termo geral para casas de bem-estar em Bizâncio [135](#) - [139](#)
no oeste [5](#) - [6](#) , [114](#) , [130](#) - [131](#) , [158](#) - [161](#) , [223n.15](#) , [312](#)
ptochotrophia (para os pobres), veja [Bizâncio, instituições de bem-estar em](#) ; [Grego, termos para casas de bem-estar](#)
Quia contingit (1317) [28 de](#) - [29 de](#) , [247](#) - [248](#) , [267](#) - [268](#) , [295](#) - [300](#) , [302](#) - [311](#)
canonistas e [17](#) , [296](#) , [298n.13](#) , [303](#) ; veja também [Iohannes Andreae](#)
redação de [300](#) - [303](#) , [306](#) - [307](#)
exclui pedidos hospitalares [297](#) - [298](#) , [304](#)

historiadores e [14 - 15](#), [24 - 25](#), [33 - 35](#), [296](#)
interpretação de [297 - 300](#), [303 - 306](#), [308 - 309](#)
fundo legal [300 - 302](#), [307 - 308](#)
limites de [261 - 262](#), [297 - 298](#), [308 - 309](#)
ver também [Vienne, conselho de \(1311/2\)](#)
Quierzy
Conselho de (857) [196 - 197](#)
sínodo de (858) [132](#), [210 - 212](#), [214 - 215](#)
Quinzano, xenodochium em [169 - 170](#)
Radulf, arcebispo de Bourges (840-66) [194 - 195](#)
Rainald de Concorezzo, Dom de Ravenna (1303-1321) [300 - 301](#)
Ralph de Sarre, reitor de Reims (1176-1195 / 6) [239n.72](#)
Ratpertus (d. 748) [150 - 151](#)
Ravenna [87 - 88](#), [148 - 149](#)
conselho de (1311) [300 - 302](#)
Raymond de Peñaforte e *Liber extra* (1234) [247 - 251](#), [255](#), [259 - 260](#), [307 - 308](#)
receptáculos [53 - 55](#), [73 - 78](#), [212](#)
Reggio [184](#)
Regino de Prüm, *Libri duo* (891 × 913) [126 - 127](#)
Regula canonicorum, consulte [Institutio canonicorum](#)
religiosos regulares (*regulares*), categoria no direito canônico [7 - 8](#), [24 - 25](#), [38 - 39](#), [54 - 55](#), [163 - 164](#), [219 - 220](#), [223](#), [244 - 245](#), [247 - 249](#), [266 - 269](#), [290 - 291](#), [297 - 298](#), [313](#), [316n.9](#); *veja também* [Hospitalários](#); [mosteiros \(geral\)](#); [ordens religiosas de hospitaleiros](#)
Reicke, Siegfried [20 - 24](#)
Reims [18 - 19](#), [272](#)
arcebispos de [195 - 196](#), [198 - 199](#); *veja também* [Alberico de Laon](#); [Hincmar](#)
como centro de estudos jurídicos [23 - 24](#), [236](#), [239](#), [251](#), [253 - 254](#), [315 - 316](#)
Conselho de (1131) [274 - 275](#)
conselho de (1213) [28 - 29](#), [273 - 278](#), [281](#), [288](#), [293 - 294](#), [319](#)
reitores de [239n.72](#), [272](#)
província de [195 - 196](#), [210 - 211](#), [262 - 263](#), [281 - 282](#)
reforma hospitalar em [275 - 278](#), [282 - 289](#), [293 - 294](#)
Rede parisiense em [280 - 281](#), [284](#)
Campanha de Pregação de 1213, em [278 - 282](#)
ordens religiosas de hospitaleiros
congregações de [6](#), [38 - 39](#), [287 - 288](#)
como *regulares* [219 - 220](#), [297 - 298](#), [304](#)
veja também [Cruciferi](#); [hospitalia Scottorum](#); [Hospitalários](#); [Roma, Espírito Santo de St Saxia em restauratio](#), reforma carolíngia [84 - 89](#)
e igrejas [86 - 87](#), [191](#)
ideais de [86 - 88](#)
programa de Adriano I [88 - 89](#)
tomada por Charlemagne [85 - 89](#)
e *Res Publica* [87 - 88](#)
Richard de Dover, arcebispo de Canterbury (1173-1184) [45 - 50](#)
Richard de Gerberoy, bispo de Amiens (1204-1211) [262 - 263](#)
Richard Poore, bispo de Salisbury (1217-28) e Durham (1228-37) [39n.31](#), [292n.150](#), [293](#)
Rimini, hospital de [234 - 235](#)
Robert de Courson, legado papal (1213-15)
biografia de [263 - 264](#), [272](#), [282](#)
historiadores e [13 - 14](#), [18 - 19](#), [22 - 24](#), [29](#), [263 - 264](#); *ver também* [Paris, conselho de \(1213\)](#)
decreto do hospital de [319 - 20](#)
agenda de trás [261 - 263](#), [265 - 271](#), [284 - 288](#); *veja também* [Jacques de Vitry](#)
coercitiva sob Courson [275 - 277](#)
derrubado [289 - 291](#), [310](#)

efeitos regionais de [282](#) - [284](#), [289](#) - [290](#)
e Innocent III [272](#), [290](#), [293](#)
legação na França [264](#) - [265](#), [272](#) - [278](#)
decisões anuladas [272](#), [277](#), [290](#)
viagem de pregação de junho de 1213 [271](#), [278](#) - [281](#), [288](#), [292](#) - [294](#)
Rede parisiense de [263](#) - [265](#), [272](#), [278](#), [280](#) - [282](#), [284](#) - [285](#)
Summa [263](#) - [264](#), [267](#) - [272](#), [285](#)
e *Breviarium extravagantium* [267](#) - [271](#)
ver também [Reims, conselho de \(1213\)](#)
Robert de Flamborough, *poenitentialis Liber* (1215) [292](#) - [293](#)
Robert Grosseteste, bispo de Lincoln (1235-53) [278](#), [281](#), [293](#)
Robert de Poulain, arcebispo de Rouen (1208-21) [280n.94](#), [284](#)
Rocca, Emilio Nasalli [21](#) - [24](#)
Rodibert, supervisor de xenodochium em Quinzano [169](#) - [170](#)
Rolandus, *Summa* (c. 1160) [229](#) - [230](#)
lei romana
complexidade do conceito de [114](#), [147](#) - [150](#)
Corpus iuris civilis, veja sob [Justiniano](#)
e hospitais
diferença entre Leste e Oeste [135](#), [155](#), [158](#) - [161](#)
no Oriente, veja em [Bizâncio](#)
historiadores e [13](#) - [18](#), [20](#) - [22](#), [33](#) - [34](#), [61](#) - [64](#), [133](#) - [134](#), [170](#), [230](#) - [231](#)
na França posterior [308n.34](#)
na lei romana provincial [150](#) - [157](#), [172](#)
Modelo ocidental não baseado no *Corpus iuris civilis* [113](#), [226](#)
ver também sob [Justiniano, Corpus iuris civilis](#); Grego, termos para casas de bem-estar
no oeste
coleções de, veja [Breviário de Alaric](#); *Collectio Anselmo dedicata*; *Excerpta Bobiensa*; *Lex Romana canonice compta*; [Constituições sirmondianas](#); [Código Teodósico](#)
lei romana provincial [144](#) - [157](#), [159](#) - [160](#), [169](#)
revival de 820s [121](#) - [122](#), [128](#) - [130](#)
veja também [Ansegis](#); [Antecessor Julian, Epitome](#); e sob legados testamentários
Roma
centro de direito / estudo jurídico [122](#), [129](#) - [130](#), [190](#) - [193](#), [240](#), [263](#) - [264](#)
conselho de (826) [28](#) - [29](#), [105](#) - [106](#), [184](#), [189](#) - [193](#)
e as reformas Olona [178](#), [189](#) - [190](#), [192](#) - [193](#), [195](#), [213](#)
Em xenodochia (c 23,,) [97](#), [176](#) - [177](#), [212](#)
e 'lugares piedosos' [189](#) - [193](#), [213](#), [249](#) - [250](#), [310](#)
reutilizar posteriormente [211](#) - [212](#), [215](#), [226](#), [240](#) - [241](#), [243](#), [249](#) - [250](#), [254](#) - [255](#); ver também [conselho de \(853\)](#)
conselho de (853) [94](#), [132](#), [176](#) - [177](#), [192](#) - [193](#), [210](#) - [212](#)
primeiros hospitais em [5](#) - [6](#), [63](#) - [64](#), [131n.81](#)
Espírito Santo de St Saxia em [6](#), [38](#) - [39](#), [287](#) - [288](#), [292](#) - [294](#)
tarde antigo [87](#) - [88](#), [114](#), [144](#) - [146](#)
Palácio de Latrão [37](#)
como base papal [179](#) - [180](#), [263](#) - [264](#), [272](#), [274](#), [278](#) - [281](#), [287](#) - [288](#), [290](#); veja também [hospitais e papas](#)
e *restauratio* [87](#) - [89](#)
synods (499-504) [198](#) - [199](#); veja também [Symmachus](#)
veja também os [conselhos de Latrão](#)
Roncevaux, hospitaleira congregation [6](#), [287](#) - [288](#)
Rothari, edital de (643) [148](#) - [149](#)
Rottruda, viúva de Auripert (c.762) [168](#) - [170](#)
Rouen [210](#) - [211](#), [238](#) - [239](#), [277](#) - [278](#)
arcebispo de [280n.94](#), [284](#)
Conselho de (1214) [13](#) - [14](#), [22 de](#) - [23 de](#), [261](#) - [263](#), [265](#), [267](#), [273](#) - [276](#), [280](#) - [281](#), [289](#), [319](#)
Rufino, bispo de Rimini (1185-91) [251](#)
Rufinus, *Summa Decretorum* (c. 1164) [229](#) - [232](#), [242](#), [244](#)

St Albans [278](#)
St Anthony de Vienne, ordem de [6](#), [38](#) - [39](#), [287](#) - [288](#)
St Gall [123](#) - [124](#), [130](#) - [131](#)
Saint-Omer [279](#) - [281](#)
Saint-Quentin [277](#) - [278](#)
Saint-Trond, hospital de [282](#) - [283](#)
Saint-Wandrille (Fontenelle), Abbey de [115](#), [123](#) - [124](#)
abbots de [115](#), [130](#) - [131](#), [192n.120](#); veja também [Ansegis](#)
Salerno, xenodochium em [169](#)
Salisbury, estatutos sinodais de (1217 × 21) [39n.31](#), [293](#)
Salzburg, conselho de (803 × 4) [85](#)
Sardo (Sacerdos), arcebispo de Lyon (544-52) [66](#)
Savonnières, conselho de (859) [177](#), [212n.194](#)
Schmitz, Gerhard [115](#) - [118](#), [121](#), [124](#) - [125](#)
Schönfeld, Walther [13](#) - [16](#), [20](#) - [21](#) de, [151](#) - [152](#), [170](#)
Sens
arcebispos de [194](#) - [195](#), [284](#)
província de [49](#), [262](#) - [263](#), [274](#), [282](#) - [283](#), [287](#) - [289](#)
Si cum aliquo (JL 14202), decretal [234.º](#) - [235](#), [246n.93](#), [315](#) - [318](#)
Si hospitale (JL 14190), ver [decretais](#)
doentes, hospitais que atendem [65](#), [183](#), [265](#) - [266](#); veja também [nosocomia](#)
Siems, Harald [111](#)
Simão de Bisignano, *Summa* (1177 × 79) no *Decretum* [236](#), [238](#) - [240](#), [315](#) - [316](#)
simonia [138](#) - [139](#), [222](#) - [226](#)
Constituições Sirmondianas (c. 585) [129n.74](#)
Soissons [273](#)
Stasolla, Francesca [151](#) - [152](#)
Stephen Langton, arcebispo de Canterbury
Paris rede de [263](#) - [264](#), [271](#) - [272](#), [280](#) - [281](#), [285](#) - [286](#)
viagem de pregação (1213) [278](#) - [280](#)
estatutos sinodais de [290](#), [293n.156](#)
Estêvão de Tournai [284](#)
Suma (c 0,1166) no *Decretum* [229](#) - [232](#)
Stutz, Ulrich [20](#) - [21](#)
Suma Parisiensis (c 0,1169), na *Decretum* [230](#) - [231](#)
Summerlin, Danica [48](#) - [49](#)
Silvestre I, papa (314-35) [88](#) - [89](#)
Symmachus [197](#) - [202](#), [205](#) - [210](#); veja também [Pseudo-Isidoro](#)
Tado, Arcebispo de Milão (860-68) [108](#) - [109](#)
Tarasius, Patriarca de Constantinopla (784-806) [222](#) - [223](#), [243](#)
Templários [25](#), [295](#) - [296](#)
legados testamentários
por apóstatas e hereges [145](#) - [146](#)
nas leis gaulesas [68](#) - [70](#), [109](#) - [110](#)
na lei bizantina (*Corpus iuris civilis*) [137](#) - [143](#)
no direito romano ocidental e provincial [144](#) - [159](#)
veja também [hospitais, como instituições testamentárias](#)
Teodorico, rei dos ostrogodos (475-526) [87](#) - [88](#)
Código de Teodósio (*Codex Theodosianus*) (438) [88n.38](#), [144](#) - [148](#); veja também [Breviário de Alaric](#)
Teodósio II, imperador romano (402-50) [144](#); veja também o [Código Teodósico](#)
Théroutanne, de [275](#) - [276](#), [282](#)
Thietgaud, Dom de Trier (850-67) [196](#) - [197](#)
Thomas Becket (falecido 1170) [52](#), [278](#)
Thomas de Cantimpré (d 1212). [281n.98](#), [285](#) - [286](#)

Tierney, Brian [221](#), [231](#)
Toledo, conselho de (655) [200](#) - [202](#)
Tongres, hospital de [282](#) - [283](#)
Touati, François-Olivier [41](#), [49](#)
Toulouse [280](#) - [281](#)
Tournai, hospital em [282](#) - [283](#), [287](#)
Passeios [238](#) - [239](#), [273](#)
conselho de (567) [122n.33](#), [197](#) - [199](#), [201](#) t, [203](#) - [207](#)
Trajano, imperador romano [87](#) - [88](#)
Trento, conselho de (1563) [308](#) - [309](#)
Trinitarianos, congregação de hospitaleiros [6](#), [38](#) - [39](#)
Troyes [274](#), [277](#) - [282](#)
Ullmann, Walter [63](#) - [64](#), [81](#) - [82](#), [90](#), [192](#)
Ultrogotha, esposa de Childeberto I, fundador do xenodochium em Lyon [64](#) - [66](#), [70](#) - [72](#), [103](#) - [104](#), [108](#), [111](#), [150](#) - [153](#)
Urban III, papa (1185-1187) [250](#) - [255](#), [259](#), [261n.3](#), [310](#) - [311](#); ver também [Liber extra, X 3.34.4. Ad haec](#)
Urso, sacerdote e filho de Petronus [155](#) - [157](#)
Seno de Uxoratus (JL 13972), ver [decrets](#)
Vaison-la-alface romana, o conselho de (442) [68](#) - [69](#), [208n.181](#)
Veneza, hospital do Cruciferi em [234](#) - [235](#)
De Ventura, *magister* do Cruciferi [234.º](#) - [235](#)
Ver
conselho de (844) [205](#) - [206](#)
sínodo de (755) [163](#)
Veroli [49](#) - [50](#)
Verona, casa Cruciferi em [234](#) - [235](#)
Vicenza [234.º](#) - [235](#), [237](#) - [238](#)
Viena [10](#) - [12](#)
Vienne [212](#)
Conselho de (1311/2) [24 de](#) - [25](#), [29](#), [54](#), [160](#) - [161](#), [295](#) - [311](#); ver também [Quia contingit \(1317\)](#)
convocação e administração de [295](#) - [296](#), [300](#) - [302](#)
proibição de beguinhas [54](#), [295](#) - [296](#), [306](#) - [307](#)
ordem de Santo Antônio de, ver [Santo Antônio de Vienne](#)
Código visigótico [148](#) - [150](#)
vita apostolica [53](#) - [55](#), [219](#) - [220](#)
Viterbo, Santa Maria Nuova, xenodochium em [152](#) - [153](#), [154 f](#)
Wala, abade de Corbie (de 826) e Bobbio (834-36) [29](#), [205](#) - [206](#), [310](#) - [311](#)
e conselhos de Olona (823, 825) [182](#) - [185](#), [187](#) - [189](#)
e Eugenius II [179](#) - [180](#), [189](#) - [190](#), [192](#) - [193](#)
na Itália [179](#) - [180](#), [182](#) - [184](#), [189](#) - [190](#)
e *relatio* (Boretius nº 179) [180](#) - [183](#)
interesse especial em hospitais [183](#) - [185](#), [193](#)
veja também [Lothar I](#); [Olona, conselhos de](#)
Webster, Margaret [10](#)
Wenilo, arcebispo de Sens (836-65) [194](#) - [195](#)
Westminster
Conselho de (1175) [45](#) - [47](#)
conselho de (1200) [44](#) - [45](#), [48](#) - [49](#)
Wido, rei da Itália (889-94) [214](#) - [215](#)
viúvas, como objetos de caridade [76](#) - [77](#), [90](#) - [91](#), [130](#) - [131](#), [183](#), [313](#)
testamento, ver [legados testamentários](#)
William, arqui-diácono de Paris [280](#) - [281](#)
William Durant, o mais jovem, *Tractatus* (1311) [300](#) - [302](#)
William de Monte Lauduno (falecido em 1343) [18](#)
Winchester, hospital de St Cross [256](#)

Winroth, Anders [221](#) - [222](#)
Worcester [233](#) - [234](#)
Worms, conselho de (829) [115](#) - [116](#) , [125](#) - [128](#) , [132](#)
xenodochia, *veja* [hospitais](#)
York, hospitais em [7n.10](#) , [59](#) - [60](#)
Ypres [281](#)
hospitais em [36](#) - [37](#) , [275](#) - [277](#) , [290](#) - [293](#)
Priorado de St Martin [275](#) - [277](#)
Yütz, conselho de (844) [194](#) - [195](#)
Zeno, imperador romano (474-91), e 'promessa piedosa' [140](#) - [141](#) , [144](#)
